

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
УРАЛЬСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИМ. А. М. ГОРЬКОГО
ИНСТИТУТ ПО ПЕРЕДГОТОВКЕ И ПОВЫШЕНИЮ КВАЛИФИКАЦИИ
ПРЕПОДАВАТЕЛЕЙ ГУМАНИТАРНЫХ И СОЦИАЛЬНЫХ НАУК
МЕЖВУЗОВСКИЙ ЦЕНТР ПРОБЛЕМ НЕПРЕРЫВНОГО
ГУМАНИТАРНОГО ОБРАЗОВАНИЯ
УРАЛЬСКАЯ АССОЦИАЦИЯ ВЫСШЕГО ГУМАНИТАРНОГО
И СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ
УРАЛЬСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ ФИЛОСОФСКОГО ОБЩЕСТВА
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
УРАЛЬСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ АКАДЕМИИ ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

КУЛЬТУРА И ЦИВИЛИЗАЦИЯ

Материалы
Всероссийской научной конференции
Екатеринбург, 17 – 18 апреля 2001

Часть 2

Екатеринбург
Издательство Уральского университета
2001

Ч110
К906

Печатается по решению Межвузовского центра
проблем непрерывного гуманитарного образования

Редакционная коллегия:

А. В. Грибакин, В. В. Ким, В. И. Копалов, И. Я. Лойфман

Ответственный за выпуск

Н. Н. Целищев

К906 **Культура и цивилизация:** Материалы Всерос. науч.
конф. Екатеринбург, 17—18 апр. 2001 г.: В 2 ч. Ч. 2. —
Екатеринбург, 2001.
ISBN 5-7525-0879-7

К $\frac{4401000000 - 168}{182(02) - 01}$

ISBN 5-7525-0879-7

© Уральский государственный
университет, 2001

Раздел 3.

ПРОБЛЕМЫ РАЗВИТИЯ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ И РОССИЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

В. И. Копалов

Екатеринбург

ПРОБЛЕМА КУЛЬТУРЫ И ЦИВИЛИЗАЦИИ В ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ И. А. ИЛЬИНА

Философия истории И. А. Ильина (1883-1954) среди многообразных тем содержит ряд проблем, непосредственно связанных с анализом культуры и цивилизации. Эти проблемы были исследованы им в период вынужденной эмиграции, в котором особенно остро проявилось ревностное отношение автора к русской национальной культуре. Обилие публикаций, лекций И. А. Ильина на эту тему требует сознательного ограничения наиболее важными трудами, опираясь на которые мы можем составить представление о весьма специфическом понимании культуры и цивилизации. В первую очередь следует выделить ключевые для этой темы книги И. А. Ильина: «Путь духовного обновления» (Белград, 1937); «Основы христианской культуры» (Женева, 1937); «Сущность и содержание русской культуры» (Цюрих, 1942).

Соотношение культуры и цивилизации в историческом развитии, религиозный характер оснований культуры, секуляризация и кризис современной культуры, ключевые слагаемые русской национальной культуры, творческая идея и историческая миссия русской культуры — вот далеко не полный перечень тем, проблем, сюжетов и мотивов, которые образуют сферу исследований, вынесенную в заглавие данных тезисов. Попробуем рассмотреть названные темы более дифференцировано и воспроизвести смысл аргументации И. А. Ильина.

Согласно И. А. Ильину, культура, и прежде всего духовная культура, предполагает содержательную глубину, ведет к потаенным и святым основаниям бытия, к источникам жизни. Поэтому культура не может быть охарактеризована как нечто материальное или формальное. Именно здесь он настаивает на четком различении и разграничении культуры и цивилизации. Культура, по Ильину, духовна, первична, творчески целенаправленна, органична. Цивилизация, наоборот, технична, вторична, размножаема, механистична, вещественно и инструментально создаваема. Культура касается внутреннего мира, самого значительного в нем, свято-

го, главного. Цивилизация имеет отношение к внешнему, утилитарному, материальному, второстепенному.

Железная дорога, шоссе, радио, телефон, телеграф, самолет, электротехника, капитал, автомобиль, центральное отопление, а сегодня мы могли бы отнести к сказанному Ильиным телевидение, компьютеры и прочие достижения НТР — все это и есть цивилизация, которая индифферентна к ценностям культуры и в равной степени может быть используется при самых различных политических системах — либеральной демократии, тоталитарных режимах, исламском фундаментализме и т. д. В этом отношении позиция Ильина близка по сути к позиции его современника О. Шпенглера, который полагал, что цивилизация есть нисходящая фаза развития культуры, а также к позиции русского мыслителя XX в. Л. Н. Гумилева, понимавшего цивилизацию как техническую сторону культуры, называвшего ее фазой угасания страстей и накопления материальных благ.

История дает достаточно свидетельств о том, как с эпохи Великих географических открытий европейцы несли с собой в инокультурный мир плоды своей цивилизации — мишурные украшения, зеркала, затем — спиртные напитки, разврат и венерические болезни, технику и элементы капитализма. Многие древние культуры не выдержали подобного «облагодетельствования» и исчезли навсегда. Другие, более устойчивые, сумели переварить негативное влияние подобной цивилизации и использовали ее результаты. Цивилизация, лишенная культуры, вырождается в тупиковое, бездушное, стерильное общество. Согласно Ильину, большевизм возник как носитель искусственной, бескультурной, мертвой, самодовольной и насильственной цивилизации. Безбожный техницизм и жесткая централизация — его сущность и его участь.

Победа цивилизации над культурой, как известно, нашла символическое выражение в названии исследования О. Шпенглера «Закат Европы». Именно представитель западного мира, германо-романской культуры доказал, как абсолютизация цивилизационных начал приводит к утрате духовных начал культуры, ведет к превращению культуры в мумию. В значительной степени эта позиция близка и Ильину. Это обстоятельство в полной мере нашло выражение в его противопоставлении культуры и цивилизации. «Культура есть явление внутреннее и органическое: она захватывает самую глубину человеческой души и складывается на путях живой, таинственной целесообразности. Этим она отличается от цивилизации, которая может усваиваться внешне и поверхностно, и не требует всей полноты душевного участия. Поэтому народ может иметь древнюю утонченную духовную культуру, но в вопросах внешней цивилизации (одежда, жилище, пути сообщения, промышленная техника и т. д.) являть картину отсталости и первобытности. И обратно: народ может стоять на последней высоте техники и цивилизации, а в вопросах духовной культуры (нравственность, наука, искусство, политика и хозяйство) переживать эпоху упадка».

И. А. Ильин — религиозный православный мыслитель, и он связывал существование культуры с ее религиозными основами. Согласно Ильи-

ну, вся история христианства есть не что иное, как единый и великий поиск христианской культуры. На этом принципе надо утвердиться всякому, кто помышляет о созидании христианской культуры. В истории культуры христианство имело исключительное значение. Оно внесло в культуру человечества новый, благодатный дух, который оживил саму субстанцию культуры. Тем самым Ильин проводит ключевую идею решающей роли религиозного начала в развитии и существовании культуры, свойственную русской религиозной философии. Аналогичную позицию мы встречаем у другого русского философа, священника П. А. Флоренского, который утверждал, что культура рождается из культа, а культ из веры. Подобная триада — вера-культ-культура — является принятой не только в русской религиозной философии, но и в западноевропейской философии истории (А. Дж. Тойнби).

Ильин настаивает на том, что необходимо принять мир вследствие приятия Христа и на этом построить христианскую культуру. Исходя из духа Христова, благословить, осмыслить и творчески преобразить мир, преобразить и прекрасно оформить — любовью, волею, мыслью, трудом и творческим вдохновением. Поэтому наука, искусство, государство и хозяйство суть духовные руки, которыми человечество преобразует мир. Христианство в истории имеет великое волевое задание — создание христианской культуры. При этом Ильин постоянно подчеркивает, что культура всегда была и будет иметь национальный характер. Тот духовный акт, которым народ творит свою национальную культуру, есть акт национальный: он возникает в национальной истории, он имеет особое национальное строение, он налагает свою печать на все содержание национальной культуры. У каждого народа есть известная ступень духовной зрелости, на которой он осознает особенности своего национального духа и своей национальной культуры. Тогда нация постигает свой религиозный смысл, а национальная культура утверждается на религиозной основе. В своей статье «Что дало России православное христианство» (Нью-Йорк, 1938) Ильин убедительно доказывает, что православие было для России и русской культуры духовным истоком в каждой из сфер культуры, начиная с древнего летописания и кончая правосознанием.

Необходимо воспроизвести позицию Ильина относительно проблемы заимствования в развитии национальной культуры. Народы перенимают чужую культуру не в слепом подражании и не в рабском педантизме. Здесь имеет место живая модификация, отбор, адаптация, творческое преобразование. И это есть естественный процесс. Именно так надо понимать влияние византийской культуры на русскую национальную культуру. Чужая культура — это цветок с чужой почвы, продукт чужой жизни. Принцип перенимания, копирования чего-либо ложен. Истинным является творческое деяние в культуре на основе собственного содержания. Перенос может дать плоды в том лишь случае, когда он является творческим.

Много и напряженно Ильин размышлял о процессе секуляризации в развитии культуры. Он проницательно подчеркивал, что верят все люди, в том числе и безбожники. Но верят они не в Бога, а в механическую материю, в телесные потребности человека, в богохульную и аморальную при-

роду людей, в силу ненависти, зависти, в силу страха и голода; они верят в механическую вселенную, в механическое хозяйство и общество. «Эти плоды и последствия выражаются в том, что благодатный дух христианства стал отлетать из жизни и покидать мировую культуру. Люди постепенно переложили цель и смысл своей жизни из внутреннего мира во внешний; материя стала первенствовать, духовность перестала цениться; все стало сводиться к земному на земле: небесное в земной жизни перестало привлекать взоры и сердца. Механическое начало возобладало над органическим. Рассудок исключил из культуры созерцание, веру и молитву и попытался их скомпрометировать. Учение о любви было вытеснено «спасительным» учением о классовой ненависти; сердца иссякли, глубина измельчала; ум отверг искренность и превратился в хитрость. Содержание жизни стало несущественным, началась погоня за пустой формой».

Эти процессы оценены Ильиным как проявление, симптом кризиса современной культуры. Преодоление этого кризиса он однозначно связывал с возвращением к христианской культуре.

Еще одна тема красной нитью проходит через всю философию истории Ильина — основная творческая идея и историческая миссия русской культуры. Россия, отставая от передовых европейских государств в плане цивилизации, всегда оставалась самобытной в своей культуре и творчески развитой страной. Еще тысячу лет назад Россия имела все необходимое для создания своеобразной культуры на основе православия. На исторически сложившейся христианско-византийской традиции был возведен новый, самостоятельный национальный акт веры, что и положило начало православной культуре восточного славянства.

Исходя из определенной константы — православно-христианской культуры — Ильин характеризует основную творческую идею русской культуры. Анализируя различные пласты отечественной культуры — художественную литературу, живопись, музыкальное искусство, науку, философию, он приходит к мысли, что творческая идея России не есть выдуманный идеал, которым можно вдохновить народ в его исторических странствиях, она есть существующая в душе народа склонность, тенденция, поиск, которым он следовал и будет следовать и которые отражаются в структуре его творческого акта.

В условиях господства большевизма в России Ильин видит единственно возможный путь дальнейшего развития русской культуры — свободную христианизацию всей культуры посредством свободного созерцания сердцем. Лишь на этом пути можно преодолеть безбожную дистиллированную цивилизацию, насаждаемую большевизмом. В религиозных глубинах народного духа следует обрести равновесие, очищение и укрепление. Отсюда проистекает определение творческой идеи русской культуры, по Ильину. «Русский народ призван и как бы обязан свободно настроить свою культуру на этот основной акт и пропустить через сердечное созерцание буквально всю культуру — науку, философию, историю, медицину; все искусство — музыку, поэзию, живопись, скульптуру, архитектуру, театр, танец; воспитание, формирование характера, семейный быт, военное дело, свободное корпоративное дело, социальное обеспечение».

Обращение к философско-исторической концепции И. А. Ильина дает нам весьма аргументированную позицию о своеобразии русской культуры, ее глубинных основаниях, сознание того, что русская культура — уникальный духовный организм, а не просто «секта» единственно спасительной западноевропейской культуры, как утверждают многие современные отечественные культурологи с инокультурной психологией. Поэтому многочисленные призывы осуществить наряду с экономическими и политическими моделями Запада и заимствование культурных моделей может лишь привести к стиранию и исчезновению оригинальной русской культуры, которая имеет более чем тысячелетний период развития. Заимствование достижений мировой цивилизации необходимо. Но если цивилизацию мы будем рассматривать вслед за Ильиным и другими русскими мыслителями как техническое воплощение культуры, имеющее вторичный характер, то тогда все становится на свои места. Россия и в прошлом не чуралась достижений цивилизации, и надо полагать, что многие элементы цивилизационного развития, возникшие на российской почве, или заимствованные у других народов, будут служить повышению жизненного уровня, не посягая при этом на основания национальной культуры.

В заключение хотелось бы сказать, что многочисленные суждения и исследования по проблемам цивилизации и так называемого цивилизационного подхода носят, особенно в постсоветской России, скорее не научный, а политико-идеологический характер. Эти суждения и исследования имеют одну цель — утвердить в сознании современного обывателя мысль о «единственно возможной» западной модели, которая должна непременно стать нормой, образцом для всех народов, в том числе и для России. А это уже не сфера науки, а сфера идеологии.

О. Б. Ионайтис

Екатеринбург

СЛАВЯНСКИЙ МИР КАК ТРАНСЛЯТОР ВИЗАНТИЙСКОГО КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ

Славянский мир, в основном Болгария и Сербия, переживает в XIV-XV вв. новый этап влияния Византии, следствием которого явилось переосмысление самого характера прежнего влияния Константинополя и увеличение переводческой деятельности. Фактически в Болгарии был поставлен вопрос, который чуть позже приобретет особое значение для всей истории Московской Руси. А именно: насколько точно было воспринято наследие Византии, насколько точно понято учение, прошедшее сквозь перевод? Это привело к постановке следующего вопроса: насколько точно осуществляется перевод, и что же на самом деле представляет собой такое явление в культуре, как перевод, какова истинная роль кирилло-ме-

фодиевской традиции и как она может быть соотнесена с новыми реалиями в самой Византии? Эти вопросы нашли отражение в реформе Евфимия Тырновского, в текстах его учеников. Сам Евфимий был учеником исихаста Феодосия Тырновского, который был сподвижником Константинопольского патриарха Каллиста, который в свою очередь был учеником одного из ярчайших мыслителей исихазма Григория Синаита. А для данного времени подобные связи являлись значительными, много объясняющими. Поэтому не удивительно, что в реформах Евфимия сказались влияния исихазма.

Патриарх Евфимий Тырновский был видным деятелем в политике, культуре не только Болгарии, но и всего славянского мира, но главный его вклад — литературная реформа, оказавшая большое влияние на восприятие византийского наследия всеми славянскими странами, а Русью — особенно. Это была реформа принципов перевода с греческого на славянский, теория литературного языка, правописания и графики. Старые переводы стали считаться неточными, возникла необходимость полностью пересмотреть прежние тексты. К сожалению, болгарских документов о реформе осталось не много. Наиболее показательно сочинение ученика патриарха Евфимия Тырновского — Константина Философа Костенческого. В учении Константина привлекает прежде всего обостренное внимание, которое он уделяет значению каждого внешнего, формального явления языка и письма. Константин исходит из убеждения, что особенность графики письма, каждый нюанс произношения имеет свой смысл. Понять вещь — значит правильно ее назвать, так как познание — это правильное выражение мира средствами языка. Слово и сущность неразрывны, а малейшее расхождение между ними вызывает беспокойство. Эти расхождения могут привести к ереси. Следовательно, главной задачей науки является создание правильного языкового отображения мира. При этом Константин видит особый внутренний смысл, иногда исходящий от Творца, даже в буквах самих по себе. Константин говорит о «естестве» букв. Константина Философа Костенческого чрезвычайно волновали реальные различия отдельных языков, их антропоморфические отношения: языки находятся в родственных связях друг с другом, следовательно, должны подчиняться своим «родителям». Еврейские «письмена и глаголы» — отцовские, греческие — материнские, славянские — их дети. Следовательно, славянские языки должны быть максимально близки к языкам, их породившим. Ссылаясь на своего учителя — Евфимия Тырновского, Константин попытался создать особый язык для славянской культуры — язык науки и церкви, «священный» язык. Отличительными его особенностями должны являться соответствие слова и сущности, абсолютная точность внешней формы слова. Он не должен «смешиваться» с обыденными словами и понятиями, должен быть возвышенным и «духовным».

Новые переводы этого времени отличались чрезвычайной привязанностью к буквализму, стремлением создать из письменного произведения своеобразную икону, произведение для поклонения, превратить его в молитвенный текст.

Возникший в это же время в славянском мире литературный стиль «плетение словес» точно отражал реформы патриарха Евфимия Тырновского: внимательное отношение к слову, его звуковой стороне (аллитерации, ассонансам), к этимологии (сочетаниям однокоренных слов и т.д.), к тонкостям семантики (сочетаниям синонимическим, тавтологическим). Проявление этого стиля выразилось в любви к словесным новообразованиям — калькам с греческого. Основное, к чему стремятся переводчики и авторы произведений, — это подчеркнуть общее, абсолютное и вечное в частном, христианские истины в явлениях жизни и слова. Стилистический прием, следовательно, совпадает с мировоззренческой установкой времени.

Влияние славянского мира в московский период, получившее название Второго южнославянского влияния, представлено четкой ориентацией переводов. Перед нами по преимуществу новинки созерцательно-аскетической литературы исихастов или сочинения, ими рекомендованные и им близкие. В это время появляются произведения Григория Синаита и Григория Паламы, а также их жития, произведения патриарха Каллиста, Филофея Синаита, Исаака Сирина, Иоанна Лествичника, Максима Исповедника, Симеона Нового Богослова. Печать интереса к христианско-аскетическим темам лежит и на произведениях светского характера, распространившихся на Руси: на сербской христианизированной «Александрии», на «Повести о Стефаните и Ихнилате», на апокрифической литературе, приходившей из соседних с Русью славянских стран.

В славянском мире, в основном в Болгарии, делаются новые переводы уже существующих и вошедших в русскую культуру текстов, что подталкивает и русских книжников пересмотреть свои прежние переводы. Это, например, новые редакции «Служебных Миней», «Слов Григория Синаита», «Слов Григория Богослова», «Пандектов Никона Черногорца», «Жития Антония Великого», произведений Илариона Великого, Аввы Дорофея, Иоанна Златоуста. Главное, что их отличает, — это влияние исихазма и аскетизма.

В Московской Руси появляются и тексты, толкующие византийские источники. Например, в XIV в. в Сербии составляется словарь к переводу книги «Лествица Иоанна Синайского». Этот словарь в том же XIV в. появляется на Руси и перерабатывается в «Тълкование неудобъ познаваемъ в писанныхъ рчьмъ».

В то же время из славянских стран поступает и оригинальная литература, но лишь та, которая несет на себе печать византийского влияния, давая тем самым образец переработки византийских идей и источников. Например, в Болгарии переводятся византийские хроники: «Хроника Иоанна Зонары», «Хроника Константина Манасси». В обоих текстах большое внимание уделяется характеристикам исторических лиц, психологическим мотивировкам их действий, моральным санкциям. Оба текста переходят в Московскую Русь, но одновременно с ними появляются и биографии сербских «кравей» — Стефана Немани (написана его сыновьями Стефаном и Саввой) и Стефана Лазаревича (написана Константином Философом Костенческим), а также «Жития и повести кравей Сербския

поморския земли» (написано архиепископом Даниилом). Эти панегирики сербским властителям, а в их лице и сербскому народу, были написаны под воздействием византийских хроник, а в последствии передавали древнерусским авторам опыт трансформации византийских концепций к славянским реалиям.

Значительную роль в передаче византийского наследия продолжал играть тот факт, что политическая нестабильность приводила видных деятелей Болгарии, Сербии, других славянских центров в Москву, которая в свою очередь активно их приглашала. В большинстве своем это был путь через Афон. Например, Пахомий Серб (Пахомий Логофет) — уроженец Сербии — получил прекрасное образование, посетил Афон, приехал на Русь и внес большой вклад уже в русскую культуру, занимаясь переводами, развивая и распространяя реформу патриарха Евфимия Тырновского.

В то же время ряд монастырей становятся центрами трансляции византийских традиций и одновременно русско-славянских связей. Например, русский Пантелеймоновский монастырь на Афоне.

В этот период монастыри играют особую роль в ознакомлении Руси с византийским философским опытом. Тысячи рукописных книг, агиографические сочинения, устные предания, летописи создавались в тишине монастырских келий в отдаленнейших, труднодоступных и суровых уголках земли. Относительная безопасность монастырей сделала их надежными хранилищами ценнейших текстов. И в XIV–XV вв. такие монастыри, как монастырь Святой Екатерины на Синае, Святого Иоанна Богослова на Патмосе, Хиландарский монастырь и лавра Святого Афанасия на Афоне были местами, куда направлялись русские книжники ради ознакомления с сокровищницами, где были сконцентрированы рукописи на греческом и на всех славянских языках.

Но так как политическая ситуация на Балканах ухудшалась, то надежды славянского мира постепенно перемещались с Болгарии и Сербии на Русь, выходящую, с одной стороны, на широкий путь международного общения, а с другой — становящуюся центром переводческой деятельности и распространения византийских идей, что поддерживалось Москвой.

В. К. Трофимов

Ижевск

РУССКИЙ МЕНТАЛИТЕТ КАК СМЫСЛОВОЙ ФОКУС РОССИЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

В социально-философской литературе XX в. характеризовался смелой представлений о целостности и одно-линейности исторического процесса представлениями о разнонаправленности и дискретности исторического развития. Доминирующим в исторической науке стало представле-

ние о цивилизациях как о локальных социокультурных системах, порожденных конкретными условиями деятельности и мировоззренческими взглядами людей, населяющих данный регион и специфическим образом взаимодействующих между собой. В результате данного подхода монистическая теория мировой (общечеловеческой) цивилизации дополняется плюралистическим подходом, не позволяющим делить цивилизации на «правильные» и «неправильные», а народы — на исторические и неисторические.

Признание цивилизационного плюрализма еще не решает вопроса о сущности цивилизационного подхода. Дело в том, что в научной литературе существует более двухсот определений цивилизации, основанных к тому же на преобладании культурологического, социологического, этнопсихологического, географического подходов. Поэтому возникает потребность в выборе своеобразной точки отсчета, то есть категориального определения, позволяющего вести анализ специфики российской цивилизации и связанной с этой спецификой самобытности русской души.

В данном ракурсе обоснованным представляется подход С. Хантингтона, который рассматривает цивилизацию как культурную общность наивысшего ранга, как самый широкий уровень культурной идентичности людей. Цивилизации определяются наличием общих черт объективного порядка, таких как язык, история, религия, обычаи, институты, — а также субъективной самоидентификацией людей. Преимуществом позиции Хантингтона является многофакторный подход, позволяющий учитывать не только объективные, но и субъективные составляющие. Действительно, специфику цивилизаций трудно, а порой просто невозможно понять без учета роли самоидентификации, самоопределения, базирующихся на специфическом душевно-духовном складе национальных образований. Поскольку культурная самоидентификация людей в процессе национальной истории может меняться, то возможным результатом может стать также изменение состава и границ той или иной цивилизации.

Мы поддерживаем идею о цивилизациях как о локальных культурно-исторических типах общества и полагаем, что дифференциация человечества на цивилизации связана, прежде всего, с фундаментальными различиями между наиболее оригинальными и влиятельными культурами, сложившимися на географическом теле нашей планеты. Поэтому, например, глубинные цивилизационные различия между Западной Европой и Японией определяются не производственной технологией, отношениями собственности или политическими институтами, а особенностями европейской и японской культуры.

Следующая проблема, крайне важная для нашего исследования, связана с определением цивилизационной принадлежности России. В связи с распадом советской формы русской государственности высказываются мнения о выпадении России из цивилизационного поля и ущербности русского народа по сравнению с народами европейской цивилизации, в особенностях которой и усматривают общечеловеческую цивилизацию. Теоретическим обрамлением подобного взгляда становится редукционистское сведение многообразия цивилизаций к двум основным типам: за-

падной — либеральной и восточной — традиционной (А.С.Ахиезер). Поскольку Россия обладает признаками как традиционной, так и либеральной цивилизации, то она фактически не является самостоятельной цивилизацией. Россия как бы «застряла» между основными суперцивилизациями: либеральной и традиционной.

Мы обосновываем идею о самостоятельном цивилизационном статусе России, позволяющем увидеть фундаментальный источник самобытности русского национального менталитета. Такой позиция соответствует взглядам основоположников цивилизационного подхода (Н.Я. Данилевский, А. Тойнби). Следует иметь в виду: цивилизации могут включать в себя не только несколько наций — государств, но и одну нацию — государство, что имеет место применительно к китайской, индийской, японской и российской цивилизациям.

Цивилизации отличаются друг от друга сложным переплетением качеств и свойств объективного и субъективного порядка: географических, хозяйственно-экономических, социальных, политических, психологических, религиозных, духовных. В связи с данным обстоятельством встает теоретически важный вопрос о системообразующем цивилизационном качестве, то есть о той части цивилизационного организма, которая выполняет роль своеобразного цивилизационного интегратора.

Концептуальная идея, которую мы обосновываем, состоит в том, что концентрацией, фокусировкой цивилизационных различий выступают различия в менталитете той или иной цивилизации. Ментальные различия, как главные для определения типов культур, легли в основу концепции О. Шпенглера. Обращаем внимание на то, что когда О. Шпенглер говорит о душе культур, он имеет в виду именно менталитет.

Таким образом, цивилизации представляют собой локальные культурно-исторические типы общества, глубинным смыслом которых является менталитет. Под менталитетом мы понимаем присущие цивилизационной общности устойчивые коллективные представления о мире, реализующиеся в установках на предрасположенность к усвоению определенных социокультурных ценностей и норм, что влияет на специфику поведения людей, социальные отношения и культуру. Российская цивилизация относится к числу самостоятельных цивилизационных образований на нашей планете, а системным интегральным качеством, раскрывающим ее специфику, является российский менталитет. Поскольку исторически российская цивилизация, несмотря на то, что является полиэтническим образованием, формируется как продукт исторического творчества, прежде всего русского народа, то для понимания ее глубинных внутренних основ необходимо указать на выявление сущностных качеств менталитета русской нации. Обращаем особое внимание на то, что исследование особенностей русского менталитета как единичного явления позволяет социальной философии лучше понимать всеобщее, то есть влияние менталитета на протекание всемирно-исторического процесса в целом. Изучение менталитета русского народа дает возможность более рельефно обозначить ментальную составляющую истории и учитывать ее в социально-философских исследованиях, которые посвящены изучению цивилизаций.

Сущность русского национального менталитета носит многокачественный характер и, если интегрировать взгляды отечественных философов, раскрывается через сложное переплетение следующих фундаментальных основных качеств:

- парадоксальность ментальных проявлений — крайняя противоречивость и равноправное существование разноразличных ментальных черт;
- безмерность жизненного порыва — необычайная страстность, максимализм и экстремизм;
- стремление к абсолютным ценностям, которое у русских проявляется не только в теистической форме, но и в неизбывной тяге к переустройству земной жизни на началах добра и справедливости;
- созерцание сердцем — первенство чувственной составляющей в триаде национального сознания «воля — чувства — мышление», что выражается в иррациональности и некритическом, по-детски доверчивом, характере мышления, а так же в милосердии, отзывчивости, доброте;
- национальная стойкость — повышенная готовность к перенесению жизненных невзгод, русским инвариантом которой является непротивление злу насилием, покорность властям и долготерпение;
- любовь к свободе, принимающая традиционно облик выходящей за границы дозволенного и разумного стихийной воли;
- «мы» — психология — выражение общинной и соборной сути национального менталитета и связанные с этим невысокие способности к самоорганизации и самодисциплине;
- всечеловеческая толерантность — терпимое отношение к иноплеменикам, всеоткрытая готовность заимствовать у других народов как позитивные, так и негативные ценности, а также ярко выраженный мессианизм.

Названные основные качества составляют суть русского национального менталитета, а вместе с этим и глубинный внутренний смысл русской цивилизации. Ментальные качества необходимо обязательно учитывать в процессе реформирования российского общества. Фактическая неудача либеральных реформ в постсоветской России в 90-е гг. XX в. есть неизбежное следствие игнорирования российскими реформаторами радикального толка ментальной специфики русского народа. Реформы в обществе только тогда приносят положительный результат, когда они органично соединяют общечеловеческие научно-технические и демократические достижения с цивилизационной спецификой народов и принимают в расчет особенности национального менталитета.

Исследование сущности и многообразных социально-культурных проявлений русского национального менталитета говорит о его важном значении в историческом развитии России, поскольку история России складывается под влиянием не только природных, социально-экономических и политических факторов, но и в результате воздействия ментальной специфики русского народа. Через анализ русского менталитета можно лучше понять влияние национальных менталитетов на всемирно-исторический процесс. Тем самым социальная философия получает дополни-

тельные возможности для более адекватного и глубокого видения социальной реальности. На наш взгляд, посредством введения понятия «национальный менталитет» в категориальный аппарат современной социальной философии, расширяются ее методологические и теоретико-познавательные возможности, и в итоге повышается уровень современных философских исследований.

П. Е. Суслонов

Екатеринбург

ПОЛИТИКО-ПРАВОВОЙ АНТИНОМИЗМ РУССКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ: ИСТОКИ И СМЫСЛ

Политико-правовая сфера жизни любого общества безусловно имеет свои неповторимые особенности, постигнуть суть которых можно только обратив свой взгляд на его историю. Многими прошлыми и нынешними отечественными философами-правоведами признается факт некоего перманентного кризиса правосознания российского общества, говорится о неустойчивости возникающих политических форм. С другой стороны, эти же самые мыслители говорят о высокой степени духовности и нравственности культуры русского народа. Это противоречие выделяет Н. Бердяев, когда говорит о русском народе как о в высшей степени поляризованном и противоречивом, который в этом плане может быть сравним лишь с народом еврейским. Он усматривает противоречие прежде всего между национальной стихией и формой, которая не может найти соответствия содержанию.

Решая эту проблему, можно прийти к двум крайним выводам. Возможно, русский народ изначально является варваром, не способным к самостоятельному политическому и правовому бытию. Но эта точка зрения отвергается тем, что именно русские создали высокие образцы духовной и нравственной культуры, в то время как политика и право являются подчиненными, вторичными формами по отношению к нравственности. Другая точка зрения присуща русофильски ориентированным исследователям, которые склонны искать в русской истории «золотой век», идеальные политические и правовые формы бытия российского общества. Одни берут за образец романовскую Россию, которую мы потеряли, другие восторгаются «самой демократической сталинской конституцией», самые экзотичные говорят о возрождении «исконно славянских языческих норм и традиций». Все они правы, но лишь в каких-то частностях. Мы же утверждаем иной, достаточно парадоксальный тезис: в истории России никогда не было окончательного воплощения национального идеала общественной жизни. Почему?

Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо помнить, что история народа имеет два уровня: социальный и духовный. В духовном плане опре-

деляющим событием русской истории, подводящим итог предыдущего этапа и задающим вектор дальнейшего развития, стало восприятие христианской идеи богоизбранничества, мессианства «Нового Израиля». Русь объявлялась единственной среди мира апостасии хранительницей правой веры. Однако самым таинственным является мнение старца Филофея о том, что Москва третий и *последний* Рим. Филофей говорит о Русском царстве не просто как о национальном, но как об абсолютном, мировом: «Все христианские царства снидоша, придоша вконец и снидошоя во единое царство нашего государя по пророческим книгам, то есть Российское царство». Объяснение этому необходимо искать в самой сущности христианской идеи. Христианство возникло в рамках иудейства как радикальный и абсолютный протест против отчуждения, которое иудейство обосновало догматически. Бог творит мир и человека «из ничего», *ex nihilo*, как нечто иное, нежели сам Бог. Следовательно, подлинное, аутентичное христианство, рассматривающее Бога как Отца, не может признать распространенный уже много веков дуализм «идеала» и «реальности», «желаемого» и «действительного». История христианского духа, христианского мироощущения — это напряженное стремление воспрепятствовать явлению этого дуализма. Этот процесс мыслится как абсолютный, метафизический, мировой.

Русь оказалась после 1453 года (падение Византии) единственным политическим образованием, являющимся катехоном, то есть православным государством с «симфонией» духовной и царской власти, удерживающим мир от власти антихриста. Поэтому кризис церкви не мог рассматриваться в отрыве от политической и правовой реальности. Московская Русь, не являясь ни в коей мере «золотым веком», стала местом, где развернулся эсхатологический, мировоззренческий спор: является ли Русское государство местом, где еще можно духовно спастись, или волна опасности уже накрыла и его, и поэтому истинным христианам, остается тотально отвергнуть весь мир (и Русское государство в том числе)? патриарх Никон в своей реформе основывался безусловно благими (с современной точки зрения) намерениями усиления геополитического влияния и политического могущества Русского государства, превращением московского патриаршества в главную инстанцию общества Руси и всего православного мира. Обрядовая реформа была лишь поводом к расколу, суть которого в том, что верное духу христианства сознание «раскольников» восстало против стремления поставить принцип всеобязательности решений патриарха (латинский «папизм»!) выше принципа абсолютного духовного владычества, традиции принципа богоизбранности Руси в мире апостасии. Было закономерным, что сам Никон был низложен, а высшим авторитетом Русской церкви на соборе 1666 года(!) был признан уже сам царь Алексей Михайлович, пригласивший в качестве экспертов патриархов из стран уже пребывающих в апостасии. Поэтому представляется справедливым замечание А. Дугина о том, что «...От не совсем православной теократии Никона собор 1666 года сделал решительный шаг к совсем не православной светской империи полупротестанского типа».

Именно с этого элемента в русской мировоззренческой саморефлексии присутствует антиномия между нормативным политико-правовым устройством общества и абсолютным метафизическим идеалом христианской традиции. Может ли этот идеал быть воплощен социально, а если нет, то имеет ли смысл существование «светское» право и государство? Ответ на этот вопрос не был найден исторически, что во многом духовно и определило истоки последующих катаклизмов и катастроф в истории России.

В. Д. Жукоцкий

Нижневартовск

СОВЕТСКАЯ КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ РОССИЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Феномен Советской культуры созидался пассионарной волной *новой* российской интеллигенции, пришедшей на гребне русской революции начала XX века. Эту революцию при всем размахе народной и народнической стихии готовила *старая* русская интеллигенция. Можно сказать: над всей суммой происходивших событий века царил *интеллигентский дух*. Именно он направлял движение потоков разрушения и созидания в недрах российской цивилизации, оставаясь принципиально одним и тем же во всех перипетиях и при всем многообразии своих носителей. Впрочем, в этом нет ничего мистического: системное качество всякой цивилизации кристаллизуется в культуре, в том целом, которое в каждую из эпох стремится выразить себя в особенном, даже если это особенное порой подчеркнуто противопоставляет себя предшествующему. Это целое, символизирующее качественное единство предмета в мире изменчивости, и выражает себя в категориальной определенности всегда равного себе *духа*. Вот почему так важно показать, что гиперборейский надлом российской цивилизации в XX веке — от царистской реакции к революционизму и советизму и от них к радикал-либерализму — не есть результат решающих внешних воздействий, но продиктован внутренней логикой противоречий в развитии национальной культуры, которая хотя и занята извечным вопросом адаптации цивилизационных новаций (прививок) к корню культуры, но не лишена и собственных проблем самоорганизации здесь и сейчас. Функция культуры в этом смысле более консервативная, она лишь *округляет* углы цивилизационных (читай: формационных) сдвигов, она следует за объективной логикой исторического развития. Но она и предвкушает его... Лишь накопленная сумма культурных неудовлетворенностей детонирует взрыв в цивилизационном процессе. А затем, когда он произойдет, набрасывается на зияющую пробину, чтобы *удовлетворенно* ее заделать, разрешив тем самым и собственные проблемы.

Все это ставит нас перед конкретными культурфилософскими вопросами. В каком отношении находится русская интеллигенция и православная традиция вероисповедания, русская вера как таковая? В каком отношении находятся подвижная и наиболее устойчивая компоненты русской культуры и какое воздействие они оказывают на динамические процессы в российской цивилизации?

Первое, что подлежит констатации, это непростой характер российского интеллигентского духа, живо воспринимающего ветры с Запада, но не порывающего своих российских корней. Этот дух со времен Петра устремлен к созиданию нового — просвещенческого — символа веры. Можно даже предположить, что русская интеллигенция находится в таком же отношении к русской православной церкви, в каком вероучение *Христа* находится в отношении к ветхозаветному *иудаизму*: в нем в полной мере представлены и момент абсолютного отрицания и момент абсолютного преемства. Разумеется, эта историческая аналогия требует специального рассмотрения, но пока достаточно ее общего озвучания, памятуя о том, что в адрес исторического Христа и русской интеллигенции, как «духовного ордена», раздавались абсолютно тождественные и вполне естественные обвинения в богохульстве, нарушении Закона и попрании прав традиционной церкви. Даже *распятие* русской интеллигенции в ее революции рождает прямую христианскую ассоциацию. Один из признанных адептов православия середины XX века Н.Н. Зернов прямо писал о «родственности интеллигентного поиска ПРАВДЫ (понятой не только рассудком, но и этически) с духом традиционного христианства русского народа. *Интеллигенция высвободила религиозную энергию русской нации, собиравшуюся веками под золотыми куполами православных церквей.* Орден никогда не подвергал сомнению основополагающие принципы, вошедшие в душу и плоть русских христиан под преображающим влиянием Евхаристии. *Интеллигенция исповедовала христианство... без Христа*». (Курсив мой — В.Ж.)

«Интеллигенция презирала Церковь, потому что государство поработило ее и заставило замолчать. Орден взял на себя христианскую пророческую миссию, пытаясь пробудить страну, призывая русских людей самих строить свою жизнь в соответствии с общественной справедливостью, гармонией и миром. Интеллигенция считала себя способной справиться с этой задачей она боролась против самодержавия под лозунгами западного радикализма — лозунгами атеизма и коммунизма, но за ними скрывались священные символы Русского Православия, с его благой вестью о *преображении мира*».

Эти слова Зернова имеют и особую версию прочтения. Они не опровергают, а доказывают — методом от противного — основательность той религиозной миссии, которая выпала на долю интеллигенции. Если истинный источник успеха русской интеллигенции в родственности ее усилий по поиску ПРАВДЫ с духом традиционного христианства русского народа, то значит дело ее крепко. Если для реализации своих проектов она не замкнулась в собственное пространство элиты, а действительно *высвободила религиозную энергию народа, собиравшуюся веками под золо-*

тыми куполами православных церквей, то значит дело тут не просто в интеллигенции, а в судьбе народа, в действительной и необратимой эволюции его религиозного чувства.

Это делает понятной и ту волну «богоискательства» в среде либеральной интеллигенции, которая, таким образом, отражала не столько религиозный *подъем*, сколько интеллигентскую реакцию на религиозный *упадок*, постигший Россию в начале XX века. Тот ажиотажный спрос на разного рода религиозные новации, который прокатился по России, был первейшим способом выражения *кризиса* веры, чувства отчаянной пустоты там, где испокон веку отведено место религии. Именно в это зияющее пространство культуры и устремляется вся мощь вызревающего **освободительного движения**. И уже не важно, что его основа исполнена атеистического, а на бытовом уровне — просто антиклерикального пафоса. Важно, что оно несет в себе, в самом факте своего существования, в своей онтологической заданности, решающий заряд подлинного религиозного чувства.

Подтверждается истина: религиозно то, что имеет социально организующий эффект. На действительную, а не гипотетическую, как у Мережковского, религиозную реформацию или революцию мог претендовать лишь тот, кто имел шанс овладеть этим движением, придать ему мировоззренческую содержательность и осмысленность. И не важно, что рафинированность и универсальность культуры Серебряного века оказывались сменяемыми грубым фанатизмом новой социальной веры. Важно, что в целом национальной культуры привносился потерянный было, *обедняющий* смысл. Снятие лицемерных проекций патриархального прошлого представлялось самодостаточным благом, даже без осознания проблематичности того, чем их можно было бы заменить, и есть ли вообще шанс, что новая проекция окажется лучше старой. Этот пафос революционного обновления мира владел российской общественностью как самодостаточный символ веры.

Соотношение *культуры и натуры* в русской традиции имеет свойство смещаться в сторону последней. Обогащение природы, пространства, исключительное чувство космоса, первозданной силы и красоты *естества*, — все это, сохраняя языческий элемент в религиозном сознании русского, находит блистательное выражение в философии *русского космизма* и в исторической практике освоения наземного и околоземного космического пространства. Но это же самое имеет и свою негативную сторону — благоговение перед внешней природой оборачивается беспособностью противостоять оргическим проявлениям внутренней природы. По отношению к ним действует либо абсолютная воляница, либо догматический, силовой запрет. Принцип российского резко континентального климата по отношению к умеренному климату Европы заявляет о себе со всей силой. Отсутствие золотой середины, а «*путь культуры — средний путь*», и предопределяет своеобразие русского пути, его чреватость как стремительными взлетами, так и мучительными падениями. Вот почему сохраняют свою актуальность слова философа, произнесенные в канун великих потрясений: в конце 1916 года Н.А. Бердяев пишет пророческую статью с характерным названием «Темное вино», где убедительно пока-

зывает, что хлыстовский дискурс захватил в момент тотального кризиса все слои общества.

«И для судьбы России самый жизненный вопрос — сумеет ли она себя **дисциплинировать для культуры**, сохранив все свое своеобразие, всю независимость своего духа. Не изойдет ли Россия в природно народном дионисическом опьянении, в слишком позднем, и потому гибельном для нее язычестве? То, что совершается сейчас в русской реакции, есть пьяное язычество, пьяная оргия, дошедшая до вершины <...> Мы переживаем совершенно своеобразное и исключительное явление — **хлыстовство самой власти**. Этот путь окончательного разложения и гниения старой власти».

Пройдет немного времени и хаос русской революции, как и кровавую реакцию белогвардейской контрреволюции, Бердяев назовет продолжением и завершением этого «гниения старой власти».

Общая тенденция секуляризации основ национальной культуры должна была использовать взаимно гасимые потоки разноречивого религиозного сознания и одновременно предлагать для выхода его энергии новые общезначимые русла, в которых происходило бы созидание новых культурных форм и смысловое оправдание трансформации и сохранения старых. Этот процесс поглощения хлыстовского смысло-образа в *религии советизма* — тема отдельного разговора. Для нас важно отметить, что эта перспектива была логически выражена Бердяевым в исторической реконструкции перехода от *старой* России к *новой*, в понимании им диалектики хлыстовского дискурса, взятого в его дуальности: *противостояния* культуре и *созидания* культуры. Характерно и то, что вплоть до краха самодержавия в России, да и после него (!), бал долгое время правит реакционное начало хлыстовской стихии — ее *темное вино*. Как видно, чаша эта должна была быть испита до дна.

Таким образом, Бердяев составляет документальное *свидетельство* русской мысли о глубине постигшего Россию цивилизационного кризиса, о разложении самой власти, светской и духовной, о том, что в «в нашей церковной и государственной жизни» восторжествовал «темно-иррациональный характер, *непросветимый никаким светом*» (!), о том, что в этом разложении был свой культурно-исторический смысл. Это смысл *изживания* темной стороны русской жизни во имя торжества свободной русской культуры. Бердяев не мог, точнее, не хотел подозревать, что для реализации этой схемы выхода из кризиса *потребуется* (!) приход к власти большевиков. Он все еще надеялся, что здравый смысл власть придержащих восторжествует и они сделают необходимую эволюцию. Во всяком случае, в 1910 году в одном из подстрочных примечаний своей знаменитой статьи («Русский соблазн») он *предупредил*, что большевики *непременно* придут к власти, если... Но чванливая оргия русской реакции, духовной и светской, не слышит голоса философа. И в 1916 году он даже не вспоминает об этих «если», обращенных к властвующим. Он лишь надеется на то, что крах не будет абсолютным и что Новая Россия все-таки будет.

Целое русской жизни начала XX века — от царского трона до самых низов, от самой высокой культуры до полного бескультурья, от мрачной

реакции до радикального революционизма, от церкви до интеллигенции — оказывалось пронизанным одним знаком-символом, сочетавшим в себе абсолютную отрицательность разложения и распада старого с абсолютной надеждой на прорыв в новое качество человеческой свободы. Смысл этого символа — нетрадиционное прочтение христианской парадигмы в стиле свободной религиозности, когда почти невозможно отличить заведомо секуляризованные культурные формы от лишь функционально секуляризованных, сливающихся в едином порыве выхода к новой культуре, решительного прорыва из патриархальности в современность. Во все времена и во всех странах такое явление получало название — **духовной реформации**, вне зависимости от того, брала ли на себя эту функцию действующая церковь или это совершалось помимо ее воли.

Отмеченная множественность религиозных течений выступала в этих условиях первичным признаком секуляризации, за которым следовал логически неизбежный вывод об *относительности* всех стремящихся к обособлению религиозных форм. **Великое дело религии, потеряв всякую надежду на абсолют в области формы, устремляется к единственному знаменателю спасения — к абсолюту в области содержания, к образу целостности человеческой культуры как таковой, к живой социальной связи, ставшей знаком и символом обобщенной марксистской мысли.**

Можно было не отдавать себе отчет в этом, но движение в этом направлении было неизбежным. Именно это происходило с русской культурой Серебряного века, вставшей на путь глобальной секуляризации.

Таким образом, русский духовный ренессанс, со всеми его особенностями и отклонениями от европейского стандарта, состоялся и составил подлинную сущность культуры Серебряного века. Но в Западной Европе эпоха Возрождения была форсированно свернута, почти смыта, мощной религиозной волной протестантской Реформации и последовавшей за ней католической Контрреформацией. Почему же мы сегодня удивляемся, что Серебряный век русской культуры был столь краток? Когда на базе мощной сверхдогматической церковной традиции, как бы воспользовавшись ее вялостью и вековой расслабленностью, вдруг ярко вспыхивает бурный цвет светской культуры, то нужно ли удивляться тому, что со всей силой проявляет себя *попятное движение* к религиозному догматизму, хотя и на принципиально иной обновленческой волне? Оно закономерно и приходит порой в самой неожиданной форме. Отсюда следует решающий вывод: возрожденческий пафос русской культуры начала XX века с неизбежностью должен был быть поглощен специфической формой протестантской Реформации, вытекающей из самой логики сложившейся в России социокультурной динамики. Такой своеобразной формой атеистического протестантизма оказался *русский большевизм*.

Почему именно большевизм обрел функциональную форму *русского протестантизма*? Потому, что объективно потребность в мощном религиозно-обновленческом движении существовала. Но возникнуть в недрах самой церкви, как это было с лютеранством, оно не могло: сказалась и особенность православия, и особенность эпохи. Была надежда на русскую религиозную философию начала века. Но, как это убедительно по-

казал Н. Бердяев, ее «рафинированно духовный», бесконечно далекий от социальной среды характер исключил и эту возможность. Оставалась последняя, самая парадоксальная из них: *наделить функцией религиозного реформаторства такое социально выраженное течение, которое хотя на поверхности и исповедует заведомый атеизм, но в способе своей организации, а, главное, в характере своего воздействия на массовое сознание, производит в высшей степени религиозный эффект.*

Новейшие попытки осудить «тоталитарную» Советскую культуру и противопоставить ей «раскрепощенную» культуру Серебряного века, столкнуть «русский духовный ренессанс» начала века с русской светской, «социально окрашенной», но по-своему фанатичной, религиозностью и аскезой большевизма, напоминают блестящий панегирик Ф. Ницше из «Антихристианина», в котором он упрекает Лютера в том, что тот оживил в Европе почти зачехленное было догматическое христианство и придушил на корню едва окрепший побег европейского Возрождения. Лютеранство должно было прийти на смену европейскому ренессансу точно так же, как «марксизм-ленинизм» должен был прийти на смену русскому ренессансу. Логика многовекового догматического вероисповедничества не прощает «чрезмерных вольностей» абстрактного либерализма, хотя и черпает из них «колор» обновленства.

В современных условиях культура русского социал-протестантизма, укоренившаяся в сознании людей в форме христианского атеизма и *постсоветизма*, не может быть просто вычеркнута без возобновления новой перманентной гражданской войны. Но она может быть толерантно трансформирована в образ и практику возрождающейся целостности российской цивилизации. Подобно тому, как в начале века Советская культура стала парадоксальной формой спасения, собирания в целое разбегающейся целостности России, пропитанной ядом буржуазных национализмов, так и в конце века, она способна сыграть свою, хотя и вспомогательную, но по-своему незаменимую роль. Как в современной Европе мирно ужились некогда враждовавшие социокультурные векторы католицизма и протестантизма, образуя единое пространство *секуляризованной* культуры, так и в современной России мир и благополучие придут вместе с высвобождением положительной энергии и традиционного православия, и ставшего традиционным *советизма*, их соединение в едином ценностно-смысловом ядре национальной культуры.

Метаморфоза русской религиозности XX века — это и демонстрация состоявшейся и залог будущей витальности русской культуры, российской цивилизации как целого. Должно было пройти несколько десятилетий послереволюционного развития Советской культуры, чтобы Н.А.Бердяев смог с отчетливой ясностью для себя осознать: «Тоталитарность, требование целостной веры, как основы царства, соответствует глубоким религиозно-социальным инстинктам народа. Советское коммунистическое царство имеет большое сходство по своей духовной конструкции с московским православным царством.» <...> «коммунизм оказался неотвратимой судьбой России, внутренним моментом в судьбе русского народа».

РОССИЙСКАЯ МОДЕРНИЗАЦИЯ В ИНДИВИДУАЛЬНО-ЛИЧНОСТНОМ ИЗМЕРЕНИИ

В человеческом измерении модернизации российского общества и культуры фундаментальное место занимает динамика взаимодействия традиционных норм и идеалов и современных ценностей, обеспечивающих органичность и необратимость социальных изменений. В кризисно-реформируемом обществе роль особого аттрактора дальнейшего развития принадлежит иерархии базовых ценностей, укорененных в массовом сознании, структурах повседневного бытия. Социально-значимые представления о добре и зле, одобряемых или отвергаемых нормах поведения, отношении к государству и друг другу, способны последовательно вести общество к желаемому социально-культурному состоянию или наоборот, оставлять его в дисгармоничном, расколотом виде, усиливать деструкцию культуры и общественных отношений.

Российская культура на рубеже тысячелетий в значительной мере утратила черты системности и целостности в социально-экономическом, геополитическом, духовно-нравственном и других измерениях. Обвальное разрушение ценностно-нормативной системы государственного социализма (вместе с самой государственностью) выражается в нарушении социокультурной преемственности, потере социального опыта, фрагментации основных сфер индивидуальной и коллективной жизни. Сложное, противоречивое и мучительное рождение новых форм социального бытия протекает в массе противостояний и конфликтов, столкновении интересов и ценностей различных субкультур. Разложение функциональной структуры социума, аккумулирующей общесоциальную (государственную) волю в системе доминирующих норм, привело к разрушению структур мотивации поведения индивидов. Ценности и нормы криминальной субкультуры, имеющие прочные корни в нашем драматическом прошлом, в условиях системного кризиса, подчинили себе, порой достаточно жестко, значительную часть официальных структур власти, экономики и быта. За считанное время открытый и массовый характер приобрела система ценностей хищнического и паразитического отношения к обществу, человеку и национальной культуре, препятствующая становлению трудовой аскезы современной рыночной экономики и системы управления, объединяющих общество в достижении единого образа будущего. Отказ от внятных артикулированных целевых ориентиров, перспективных планов и приоритетов открыл дорогу примитивному утилитаризму и прагматизму дорыночного свойства.

Закономерным итогом всех предшествующих и каждый раз незавершенных модернизаций, деформированных и аномальных относительно объективных целей реформирования общественных отношений, стало по-

явление устойчивого и массового типа «промежуточной», маргинальной личности, обладающей потенциалом авторитаризма, нигилизма и насилия. Маргинализация связана с потерей человеком объективных связей со своей социальной группой, психологией оторванности от людей, надломленности и замкнутости своего существования. Отсутствие морального стержня, иерархической структуры ценностей разрушают структуру мотивации, вызывают к жизни иррациональные поступки («немотивированная жестокость», «бессмысленные преступления»). Разрушение прежней социальной структуры, ее вертикальных и горизонтальных связей, всегда оказывается достаточно длительным процессом перехода к новым ролевым взаимосвязям индивидов и социальных групп через статусные отношения «атомизировавшихся» людей. «Социальный вакуум», образовавшийся в результате существенного разрыва между личностной культурой, содержащимися в ней представлениями об условиях, средствах и целях деятельности и внешней среды, постоянно препятствующей и разрушающей эти представления, вызывает к жизни феномен так называемого «адаптационного индивидуализма». Он заключается в дисгармоничном приспособлении одинокого, потерявшего духовную опору человека, борющегося за выживание или оптимальное приспособление к существующим структурам власти и собственности¹.

Расхожий аргумент, применяемый как рассудочным сознанием, так и теоретиками, в равной мере отечественными и западными, — провал «либеральных» реформ в современной России объясняется изначальной несовместимостью их ценностного основания — рационалистического индивидуализма с коллективистским («соборным», «общинным») характером российской традиционной ментальности. Отвлекаясь от самого по себе важного вопроса о том, в какой мере те изменения, что произошли за последнее десятилетие можно называть реформами, тем более либеральными, хотелось бы обратить внимание на несостоятельность тезиса об «изначальной» социальной солидарности, которая, казалось бы, должна воспроизводиться с неумолимостью природного процесса бывшим советским человеком. В действительности этот бывший советский человек, за ничтожно короткое по историческим меркам время перенесенный из жестко организованного общества в хаос и смуту переходного периода, оказался вынужденным принять стратегию индивидуальной борьбы за существование. Системный кризис постсоветского общества усилил до предела тенденцию того «асоциального» индивидуализма, что развивался еще в формах прежнего социалистического «псевдоколлективизма».

Крах советского социализма обнаружил отсутствие устойчивых, духовно- и институционально сложившихся механизмов интеграции общества и, тем самым, плохую перспективу выхода из кризиса. Нигде и никогда принудительно-репрессивный характер государственной регуляции не создавал предпосылок органической эволюции культуры и индивида. Авторитарное государство российской истории, особенно в советский период, стремилось минимизировать самостоятельное развитие элементов гражданского общества, подрывая тем самым культурно-цивилизационные основы своего воспроизводства. Господство идеологии вело к подмене глубоких

нравственных переживаний их искаженными заменителями — морализированными предписаниями, в своей однозначности устраняющими высшую (до сакральности) регулятивную идею личности — способность к самостоятельному, внутренне свободному поступку. Создавалось агрегированное общество, в котором связи со-принадлежности производились процессом утраты инициативы и ответственности, жизнь смещалась к механическому выполнению абстрактных, массово-безличных предписаний, воплощению масок, соблюдению ритуалов. Пустота субъективной жизни индивида, избавление от непереносимых (потому что открывают истину) нравственных переживаний, анонимность общественного поведения нашли выражение в характерном для российской промежуточной цивилизации переплетении двух взаимоисключающих тенденций — и полное растворение индивида в общности, контроль над ним со стороны социальных институтов, и постоянное стремление индивида выйти за пределы любых нормативных предписаний. В итоге — атомизация человека, индивидуализм как бегство от свободы, от поступка к свободе как ценности, требующей повседневной напряженной духовной работы. Независимо от того, развивается ли этот индивидуализм в пассивно-приспособительной форме поведения «старых русских», взыскующих государственного патернализма, или в агрессивно-активной форме деятельности «новых русских», но, пронизывая все слои общества, он выступает серьезным препятствием на пути модернизации общества. «Так, — по мнению Г. Дилигенского, — российские властные и экономические элиты обнаруживают за незначительными исключениями поразительную неспособность к выработке устойчивой стратегии, выражающей долгосрочные социально-групповые и тем более общественные интересы, расколотые на формируемые личными связями патрон-клиентские группы, вся деятельность которых направляется стремлением ухватить как можно больше и как можно быстрее»².

Закономерным ответом на жизненную стратегию элиты становятся процессы массового отчуждения людей от власти и государства, устойчивый рост нигилизма в его многообразных формах — от апатии, повального пьянства, наркомании и самоубийств до изощренных по жестокости и бессмысленности преступных деяний. Какие свидетельства глубочайшего духовного кризиса, охватившего российский социум сверху донизу, сопряженного с потерей смысла национально-государственного существования, необходимо приводить?

До тех пор, пока общественно сознание подвержено мифам, иррациональным всплескам и суевериям, ценностям, генетически принадлежащим архаическим глубинам национальной истории, организация современного общества находится под угрозой. Модернизированное общество требует принципиально иных норм и идеалов, другого способа интеграции, основанного на критически-рациональном осмыслении основ организации социальной жизни и воспроизводства культуры.

Для теоретиков модернизации персонифицированным результатом преобразования традиционного (развивающегося) общества является «человек современный», обладающий такими качествами, как рациональное мышление, социальная и политическая активность, направленная на

культивирование индивидуального успеха в конкуренции с другими индивидами за более высокое место в пирамиде дохода и власти. Характерными чертами такого человека выступают способность к быстрому освоению культурных инноваций. Самостоятельному определению своей судьбы, честолюбивому самоутверждению, самостоятельная политическая позиция и интерес к политическому участию. В последнем случае следует подчеркнуть рост именно личной ответственности за формирование и воспроизводство институтов гражданского общества.

Вот почему с особой силой подчеркнем — какие бы эмоциональные доводы не приводили защитники «соборности» ит «православной исключительности», но войти в постиндустриальное общество без «школы», по необходимости длительной, без освоения ценностей индивидуально-рационального поведения, привычек и навыков следования формально-правовым предписаниям, уважения к общепринятым нормам общественной морали и т.п. в духе «западной» цивилизации, еще никому не удавалось.

Самая сложная проблема модернизации в России состоит в том, чтобы внести в российскую культуру, и притом безболезненно, те элементы культуры других, более развитых стран, которые способствовали бы модернизации, восприятию общественным сознанием подлинно современных идей и ценностей. Пока такое внесение оказывалось не только болезненным, но во многом и разрушительным. Необходимо также найти в глубине самой российской культуры элементы, которые начнут «работать» на модернизацию.

Сегодня в России сложилось опасное для модернизации противоречие между завышенными потребностями и возможностями их удовлетворить при имеющихся технологиях, ресурсах и организации труда. Это и приводит к социальным конфликтам и жестоким разочарованиям. Когда речь идет о синтезе российской и зарубежной культуры как необходимо условия модернизации, мы подразумеваем, что развитым потребностям в материальных благах должны соответствовать и развитые потребности в новых формах труда и образовании, никак не согласующиеся с примитивными стереотипами «массовой культуры», в сфере досуга, навязываемыми, по сути дела, российском обществу.

Культура неоконсервативных ценностей, в число которых должен входить равно индивидуализм и гражданственность, является основой формирования того интегративного уровня общественного сознания, на котором взаимодействуют традиционные и новые ценности, идеалы стабильности и поступательного развития. Трансформация политических, экономических и социальных структур для России является необходимым инновационным процессом. Однако отсутствие продуманной политики по «социальной реконструкции» общества, также как и стратегии общественного активного участия, с помощью которых могли бы быть ускорены экономическое развитие, социальная интеграция и политическая консолидация, безусловно, тормозит процесс модернизации российского общества, оставляя его в целом в опасном маргинальном состоянии.

Преодоление анонимности общественного поведения, т.е. отсутствие нравственного выбора и ответственности за свои слова и поступки, невоз-

можно без укоренения в индивидуально-личностном развитии большинства трудовой и духовной аскезы, т.е. способности к самоограничению, сопряженного с культивированием воли, собственного достоинства и самоуважения. Понимая как всю сложность и противоречивость достижения этой цели, так и то, что в конечном итоге она решается сугубо практически, предположим, что начало пути — в изменении характера деятельности правящего политического класса и институциональной системы власти; вектором же этого изменения должно быть смещение ценностных приоритетов управления к достижению общественного блага в единстве государственного и индивидуально-личностного изменений.

1. См. подробнее: Дилигенский Г. Реформы и общественная психология // Власть. 1998. № 5.

2. Там же. С.15.

Р. Л. Лившиц

Комсомольск-на-Амуре

НА МАГИСТРАЛИ РЕГРЕССА

Мы уже имели случай выразить свое принципиальное несогласие с идеей переходности переживаемого Россией исторического периода¹. Настоящие заметки дополняют и развивают нашу аргументацию.

Концепция переходности пронизана духом оптимизма. Все беды и страдания, которые обрушились на народ в результате реформ, она позволяет объяснить как некую плату за пропуск в «мировую цивилизацию» (под которой подразумевается, конечно же, Запад), как муки выздоровления общественного организма от «кошмара тоталитаризма». Резкое, в разы, снижение жизненного уровня основной массы населения, сделавшее недоступными для простых людей привычные жизненные блага, катастрофическое падение промышленного и сельскохозяйственного производства, эпидемия социальных болезней (туберкулеза, сифилиса), колоссальный рост наркомании, проституции, маргинализация и криминализация общества и т. п. — все это списывается на счет «издержек прогресса», все это изображается как «временные трудности переходного периода». Но это оптимизм *казенный и фальшивый*. Казенный, потому что нужен правящему режиму для оправдания проводимой политики. Фальшивый, ибо базируется не на объективном анализе сложившихся тенденций, а на благих пожеланиях. Никакого эмпирического подтверждения бодряческие прогнозы не имеют. Так, за эти годы было высказано неисчислимое множество оптимистических оценок перспектив развития отечественной экономики². Все они блистательно провалились. Россия без остановки катится в экономическую пропасть, и этого не может видеть только тот, кто не желает видеть. Не происходит никакого сглаживания соци-

альной структуры общества. Напротив, глубина и масштабы социально-классовой поляризации увеличиваются. Демократия в нашей стране выполняет функцию фасада, прикрывающего всевластие олигархического капитала, никакого гражданского общества не возникает, партия в стране по-прежнему одна — КПРФ, остальные группировки, называющие себя партиями, таковыми по сути не являются.

Не лучше обстоит дело и в духовной сфере. После разгрома советского кинематографа, учиненного самими же мастерами кино, ничего похожего на возрождение и подъем не видно. Записные оптимисты пытаются нас уверить в обратном, ссылаясь на появление новых шедевров вроде «Сибирского цирюльника» Никиты Михалкова. Но на деле это никакой не шедевр, а обычная коммерческая поделка, американизированная серийная продукция.

Словом, анализ эмпирических данных хоть в статике, хоть в динамике, не дает ни малейших оснований для оптимизма. В сущности, концепция переходности выполняет задачу *идеологического прикрытия* операции под названием «возвращение России в лоно мировой цивилизации», а если называть вещи своими именами — включения ее в орбиту Запада в качестве сырьевого придатка. (До тех пор, пока есть сырье, которое можно выкачивать).

Специфика ситуации состоит в том, что этот процесс происходит в стране, которая на протяжении нескольких десятилетий представляла собой самостоятельный и соперничающий с Западом центр цивилизационного развития. «Тяжелое наследие тоталитаризма» состоит, прежде всего, в том, что в России есть много лишнего для того нового положения в мире, которое она заняла. Так, для страны зависимого капитализма не нужна сфера высоких технологий и все, что с ней связано: собственное производство электронной техники, освоение космоса, своя авиационная промышленность и т.д. Для страны периферийного капитализма совершенно излишней является и собственная наука. Запад (то есть капиталистическая метрополия) не может допустить того, чтобы какая-то из слабо-развитых стран дерзала соперничать с нею в сфере, которая обеспечивает в современном мире технологическое, экономическое и военное господство. Оставшаяся демократической России в наследство от советского времени система образования — тоже непомерная роскошь. Россия в ее новой роли в мире должна удовольствоваться гораздо более скромной системой образования, обеспечивающей для широких масс населения знания на уровне неполной средней школы. Впрочем, и самих этих масс требуется значительно меньше. Для экономики обслуживающего типа, которая фактически сложилась в России, ее население чрезмерно велико.

Концепция переходности базируется на утверждении, что общий вектор развития российского общества в десятилетие реформ — прогресс. Это утверждение не является выводом из анализа реальных тенденций, оно вообще никак не обосновывается и не доказывается, а лишь *постулируется*. Если же взять всю совокупность эмпирических данных в их динамике, то у нас не останется никакого иного выхода, кроме как при-

знать, что магистральная тенденция развития российского общества в течение последнего десятилетия, есть *регресс, деградация, одичание*.

Зримые приметы одичания видны в современной России повсюду. Чтобы их заметить, не надо никуда ехать и предпринимать какие-то специальные наблюдения. Достаточно внимательно взглянуть на подъезд собственного дома, на его обшарпанные, грязные, исписанные непотребными словами стены, разбитые двери. Где раньше стоял радиатор центрального отопления, — пустое место. Радиатор украли бомжи и сдали его на металлолом. Дороги вокруг дома в скверном состоянии, повсюду кучи мусора и грязи. Типичная, обычная для всех современных российских городов — и больших и малых — картина. Если в советское время повсеместной приметой городского ландшафта был лес строительных кранов, то сейчас такой приметой являются руины. Руины начатых в предшествующий исторический периодстроек, руины остановленных навсегда и разграбленных заводов. Деградация инфраструктуры приобрела столь значительные масштабы, что поставила под угрозу само существование народа³.

Достаточно в течение нескольких минут пройти по улице, чтобы увидеть еще одно зримое свидетельство одичания — так называемых бомжей. Их небритые, испытые физиономии, их грязные лохмотья стали обычной приметой городской толпы в современных российских городах. Эти опустившиеся, потерявшие человеческий облик существа, составляя в настоящее время заметную часть населения. (Точная количественная оценка требует специальных исследований). Пройдитесь по тем же улицам вечером — вы непременно увидите группы сквернословящих, дымящих сигаретами девочек, поминутно сплевывающих на асфальт. И это — прямое порождение реформ. (Я уже не говорю о жрицах любви, коих развелось видимо-невидимо, об извращениях всякого рода, которые назойливо лезут в глаза). Картина деградации и распада социальной ткани российского общества может быть дополнена многими другими выразительными чертами, но не будем фиксировать внимание на явлениях, обратим свой взор в сторону сущности.

Чтобы общество получило возможность деградировать (дичать), ему необходимо накопить определенный цивилизационный потенциал. В ходе нисходящего развития общество проматывает этот потенциал, подобно тому, как бездельник-сын прожигает в кабаках наследство своего отца. Деградация имеет естественные пределы, обусловленные, с одной стороны, накопленным потенциалом, с другой — скоростью его растраты. Накоплено за советские годы, как теперь отчетливо видно, было очень много, но и темпы прожирания советского наследства чрезвычайно велики. Наша страна стремительно приближается к тому времени, когда будет полностью исчерпан советский цивилизационный ресурс, до этого момента осталось, по-видимому, не более трех лет.

Сущность регресса ни в коем случае не может быть истолкована как возвращение к давно забытому старому. Так, освобожденный от необходимости трудиться в колхозе селянин — совсем не то, что крестьянин, не имеющий за плечами опыта коллективизации. Инженер, который в тече-

ние нескольких лет занимался челночным бизнесом и потому утратил профессиональные навыки, только напоминает инженера, не имевшего возможность применить теоретические познания на практике. Если у новичка есть шанс стать знатоком своего дела, то у человека, имевшего некогда высокий уровень квалификации, но прошедшего через длительный опыт безделья или отупляющей деятельности, такого шанса практически нет. Разница между результатом регресса и исходной стадии прогресса примерно такая же, как между стройкой и руинами. И в том, и в другом случае имеет место беспорядок, хаос, но только стройка это беспорядок созидания, а руины — хаос разрушения.

Россия — не первая и не последняя страна в истории человечества, попавшая в полосу деградации. Как показывает исторический опыт, существует два варианта исхода регрессивной стадии развития: провал в историческое небытие и преодоление негативных тенденций. Если не заниматься самообманом, первый вариант развития событий в настоящий момент представляется гораздо более вероятным. Историю нельзя рассматривать как страховую компанию, гарантирующую выплату ущерба в любом случае. История ничего не гарантирует, прогресс достигается не благодаря, а вопреки течению жизни. Поэтому вряд ли могут быть приняты всерьез псевдооптимистические ссылки на прошлый исторический России, например, на Смутное время, когда народ сумел найти в себе силы для преодоления хаоса. Не слишком убедительны и упования на творческие силы народа. Пока дело обстоит так, что народ покорно подставляет выю, позволяя проводить над собой какие угодно эксперименты. Похоже на то, что для широких масс видеть сорок сортов пива (хотя бы видеть — не покупать) на магазинных прилавках гораздо важнее, чем наличие в стране собственного авиастроения. Погруженные в повседневную тяжкую борьбу за выживание, люди теряют способность видеть дальше собственного носа, планировать дальше завтрашнего дня. Вопрос о том, где взять денег на оплату вздорожавших коммунальных услуг, воспринимается как неизмеримо более актуальный, чем вопрос о сохранении Россией своих позиций в освоении космоса. Взаимосвязь между наличием у России задела в области высоких технологий и уровнем жизни населения непосредственно в чувствах не улавливается, а, значит, и остается за пределами сознания человека массы.

Да, творцом истории является, в конечном счете, народ, но ведь это означает, что именно народ довел свою страну до нынешнего ее предынфарктного состояния.

Ссылки на творческие силы народа, упование на его мудрость и созидательный потенциал, грешат, во-первых, идеализацией народа, во-вторых, — и это главное, — служат моральным оправданием созерцательно-отстраненной позиции по отношению к наличной реальности. Народ не проснется, если никто его не станет будить.

Исчезновение России с исторической сцены, прекращение русской цивилизации является, как уже нами отмечено, наиболее вероятным сценарием развития событий. Но утверждать, что в истории реализуется только та возможность, которая обладает наибольшей вероятностью, значит недооценивать роль субъективного фактора социальной деятельно-

сти. Ситуация может казаться безнадежной, но таковой она станет только тогда, когда мы опустим руки. Пока есть стремление бороться, существует шанс на спасение.

Альтернативный социальный проект должен учитывать весь исторический опыт — как позитивный, так и негативный, принимать во внимание всю совокупность конкретных условий. Это не будет повторение пройденного. Это будет решением новых задач. Так, к примеру, нам надо будет решить задачу реиндустриализации. Нет никакой необходимости (да и возможности) воспроизводить индустриальную структуру, существовавшую в советские времена. Индустриальная структура новой России должна быть принципиально иной, ориентированной на сферу высоких технологий.

Мы способны свернуть с пути регресса и вновь вступить на дорогу прогрессивного развития. Для этого надо отказаться от утешительных иллюзий и иметь мужество взглянуть в лицо фактам.

1. См.: *Лившиц Р.Л.* «Временные трудности переходного периода» // Личность в меняющемся обществе. Тез. докл. и сообщ. Всероссийской науч. конф. Комсомольск-на-Амуре 23-24 октября 1998 г. Ч.2. Комсомольск-на-Амуре, 1998. Лившиц Р.Л. Мифологема переходного периода XXI век: будущее России в философском измерении: Мат. II Российского философского конгресса. Т.2. Ч.1. Екатеринбург, 1999.

2. См.: *Самохвалов А.* О реальном положении в экономике // Свободная мысль, 2000. № 8.

3. См.: *Московский Ю.* Ржавчина // Свободная мысль, 2000. № 11.

А. Ю. Кузнецов

Екатеринбург

ЦИКЛЫ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ ДИНАМИКИ В ИСТОРИИ РОССИИ

К циклическим теориям исторического развития обычно относят широко известные концепции Н.Я.Данилевского, К.Н.Леонтьева, А.Тойнби, О.Шпенглера и др. Это теории больших исторических циклов, рассматривающие мировые цивилизации и культуры как «живые» организмы или системы, возникающие, развивающиеся приходящие к неизбежному концу — смерти. Можно назвать их теориями больших циклов локальных цивилизаций. Однако, многие исследователи говорят и об исторических циклах меньшего масштаба, придающих историческому процессу характер своего рода пульсации. Источник этих колебаний разные авторы усматривают в цикличности экономических (экономический рост — кризис — депрессия, К.Маркс), политических (консерватизм — либерализм, А.М.Шлезингер), демографических (Х.Ортега-и-Гассет, М.Волошин), геофизических (циклы солнечной активности, А.Л.Чижевский) и

других процессов. Определим их как колебательные теории исторического процесса или теории малых циклов.

В своей теории этногенеза Л.Н.Гумилев видимо предполагал объединить эти два концептуальных подхода к осмыслению исторического процесса. Если присутствие большого цикла в его интерпретации процесса этногенеза вполне очевидно, то предположение о колебательном характере этой динамики можно сделать, если не отбрасывать как незначительные, детали графика процесса, приводимого в качестве иллюстрации во всех изданиях большинства работ историка. Концепция Л.Н.Гумилева позволяет решить ряд методологических проблем. Во-первых: понимание этноса как фиксированного состояния процесса позволяет объяснить разнообразие этносов, различия в наборе признаков и характеристик которыми они обладают. Понятно, что эта фиксация возможна только теоретически, как мысленная операция, реально остановить процесс этногенеза, видимо невозможно, хотя желание «подморозить» (К.Н.Леонтьев) его иногда и возникает. Во-вторых: поскольку внутри большого цикла присутствуют и меньшие, то процесс этногенеза можно разделить на несколько фаз или периодов. Собственно Л.Н.Гумилев это и сделал, однако хронология и характеристика этих фаз, на мой взгляд, спорны.

Главный же недостаток его теории — это недооценка значения сознательной деятельности людей, выведение закономерностей процесса этногенеза из действия чисто природных (космических, геологических и т.п.) факторов и развития микромутаций на генетическом, возможно популяционном уровне. Однако, поскольку Л.Н.Гумилев описывает изменения стереотипа социального поведения людей, то здесь правильнее было бы говорить о социо-культурной динамике развития локальных цивилизаций. Дело еще и в том, что он понимал культуру как этнограф и археолог, как совокупность предметов быта, произведений искусства и т.п. В современной социологии и культурологии культура понимается как регулятор социальной деятельности, как система традиций, норм, ценностей (праксеологический блок культуры), а ведь именно это и задает стереотип социального поведения. И здесь надо подчеркнуть, что социо-культурная динамика имеет своеобразные, отличные от биологических и вообще природных, механизмы функционирования и развития.

В процессе функционирования «живой» культуры, не являющейся предметом изучения археологии или этнографии, постоянно возникают, сохраняются и забываются традиции, обряды, образцы поведения, идут процессы образования и разложения социальных институтов, закрепляющих системы соответствующих норм, оформляются в религиозных и философских учения социальные ценности. Естественные общности, пребывающие в состоянии равновесия с окружающей природной и социальной средой вырабатывают культуру традиции, обычая, обряда. Это не означает отсутствия социальных институтов и политической организации, такой как государство, но все они носят патриархальный характер. Необходимость изменения такого общества вызывается внешними причинами: изменения природных условий (вмещающего и кормящего ландшафта), воздействия космических излучений или радиации (гипотеза Л.Н.Гуми-

лева), межэтнические взаимодействия (нашествия иноплеменников), что представляется наиболее вероятным. Тенденции изменения форм социального бытия, даже связанные на первый взгляд с возрождением, реставрацией традиции, по сути антитрадиционны, они так же могут противоречить традиционной культуре. Тогда новая культура норм навязывается обществу политической элитой или конкурирующими элитами (в Европе в IX-X веках таких элит сформировалось несколько, по количеству основных европейских наций), собственно именно поэтому ее и можно назвать культурой норм. Государство превращается в рациональную и наднациональную, бюрократическую организацию. Так или иначе, закрепившись в самосознании народа, нормы приобретают со временем характер социальных ценностей, а социальные и политические институты наполняются сакральным содержанием. Продолжительность этих первой и второй фаз социо-культурного цикла около 200 лет. В течение следующих 200 лет происходит процесс бюрократизации, т.е. утраты сакральных смыслов, возвращения к культуре норм, а в конечном итоге ритуализации, приводящей к вырождению и дисфункциональности институциональных форм и, в определенном смысле, саморазрушению системы. В истории, например, Античной цивилизации таких этапов было три, что в сумме составляет 1200 лет. Эта хронология совпадает с оценками многих упомянутых ранее мыслителей продолжительности существования большинства цивилизаций известных в истории человечества.

На мой взгляд, можно полностью согласиться с Л.Н.Гумилевым в том, что к XIII веку закончился жизненный цикл славянского суперэтноса. С первой половины XIII века история России определяется возникновением и развитием, хотя и связанного со славянским культурно и генетически, но по сути нового великоросского суперэтноса. Особый интерес здесь вызывает, выработанный славянским суперэтносом механизм передачи культурной традиции, являвшийся основой социальной организации Руси в XII — начале XIII веков. В этом контексте по-новому можно трактовать факт принятия Киевской Русью Православия. Таким образом, к началу XIII века на Руси сложилось, находящееся в равновесии с окружающей природной и социальной средой, стабильное, самовоспроизводящееся, но не развивающееся общество. Изменение условий существования, связанное с монгольским завоеванием и усилившимся натиском Запада, не могло не привести к смене стереотипа социального поведения, что, возможно, и стало причиной нового цикла этногенеза.

В процессе развития великоросского суперэтноса (т.е. с XIII века) можно достаточно четко выделить два 400-летних социо-культурных цикла (XIII-XVI века и XVII-XX века). Начальная фаза первого цикла связана с укреплением ведущей роли Москвы как центра политической и духовной жизни. К середине XIV века (Иван Калита) Москва выделилась среди конкурировавших политических центров, навязав свою культуру нормы, культуру подчинения частных интересов интересам государства. Куликовская битва — яркое свидетельство того, что нормы приобретают сакральный смысл, трансформируясь в ценности. Вторая фаза начинается в XV веке. Это время быстрого расширения Московского княжества,

укрепления власти «Государя всея Руси», но и бюрократизации культуры, ее возвращения к господству навязываемой и санкционируемой нормы. Результатом стал выход на уровень суперэтнуса во время завоеваний Ивана Грозного. Однако, неизбежны и издержки — это превращение нормы в пустой ритуал. Эта фаза оканчивается Смутой, т.е. частичным саморазрушением системы. В теории этногенеза Л.Н.Гумилева это фаза подъема и начало акматической фазы.

Второй цикл (XVII-XX века) — это период наивысшего подъема великоросского суперэтнуса, географической экспансии, создания великой культуры, заканчивающийся расколом суперэтнического поля (акматическая фаза и фаза надлома, согласно схеме Л.Н.Гумилева). Рассмотрим подробнее период XVII-XX веков в истории России. В 1613 году, после Опричнины Ивана IV, буквально выметшей всякие сакральные смыслы из системы социальных институтов общества и государства, окончившейся ее самораспадом в Смутное время, Россия возвращается к «старым добрым временам». Земские соборы, восстановление авторитета монархии — это свидетельства господства в обществе патриархальной и консервативной культуры традиций, унаследованных от предков и поэтому не подверженных критической рефлексии. Но Россия меняется, хотя бы географически (освоение Сибири, воссоединение с Украиной), это значит, что необходимо менять и систему регуляторов, определяющих стереотип социального поведения. Культура традиции всегда противится нововведениям и, следовательно, Бунташный век не случайный зигзаг истории. Новая культура, культура нормы, долга перед государством и ответственности за его надлежащее исполнение складывается в эпоху Петровских преобразований. Время утверждения самой гармоничной и наиболее полно выражающей дух народа культуры ценностей отмечено в истории России Отечественной войной 1812 года. Следующий, XIX век, стал веком расцвета культуры. Это можно интерпретировать как своеобразную реакцию общества на процесс утраты сакральных смыслов, бюрократизации и формализации системы социальных институтов (Л.Н.Гумилев называл это явление конденсацией прекрасных кристаллов остывающей пассионарности). Результат — государство, отделенное от народа «ямой, вырытой бюрократией» (Л.А.Тихомиров). Путь выживания — это утверждение новой культуры нормы, правда, нормы уже не освященной ни традицией, ни сакральным идеалом. В России этот переход (нач. XX века) оказался очень болезненным, однако позволил добиться вполне видимых и ощутимых успехов. Но результат вырождения бюрократии — пустой ритуал, своего рода обряд, лишенный изначального смысла. Поэтому раскол суперэтнического поля в конце второго цикла социо-культурной динамики — это явление так же не случайное, хотя и не всегда жестко запрограммированное на уровне реального воплощения. Вопрос в том удастся ли выработать механизм наследования культурной традиции и создать самобытную цивилизацию в России на предстоящем третьем этапе (в инерционной фазе этногенеза по Л.Н.Гумилеву).

ЦИВИЛИЗАЦИОННОЕ БУДУЩЕЕ БЕЛОРУСОВ: ЕВРОПЕИЗИРОВАННЫЙ НАРОД?

Отношение моих соотечественников-белорусов к Западу — это своеобразный культурный феномен, отражающий не только актуальный, но и прошлый опыт. Можно даже утверждать, что то или иное восприятие западного мира образует определенный компонент национального самосознания. Сегодня нам представляется необходимым осмыслить опыт нашей Родины в деле приобщения к западной культуре, чтобы ответить на вопрос: благом или злом станет для нас обращение к западным социальным и культурным образцам.

Заглянем в прошлое: Петр Великий в начале своей деятельности хотел заимствовать у «немцев» лишь их военную и мореплавательную технику, но постепенно увлекся этим процессом и перенес на российскую почву явно чуждые компоненты. Все же и он не переставал сознавать, что рано или поздно Россия, взяв от западной цивилизации все, что ей нужно, начнет развивать свою культуру самостоятельно, свободно, без постоянного «равнения на Запад». Но Петр умер, не подготовив продолжателей своих дел, и последующий период истории России (до 1917 года), по оценке Н.С. Трубецкого, «...прошел для России в недостойном поверхностном обезьянничании с Европой». После событий 1917 года Россия, став закрытым обществом, дистанцировалась от западного влияния. Отечественные евразийцы даже приветствовали большевизм, воспринимая его как «ниспровергателя» всех форм декадентской западной культуры.

Не вдаваясь в подробный анализ произошедших в нашем обществе в 90-е годы XX века перемен, можно лишь констатировать, что западный пример, несомненно, в очередной раз сыграл первостепенную стимулирующую роль в попытках модернизации советского социума.

Чем объяснить столь пристальный интерес наших соотечественников к Западу? Нам представляется, что достаточно полное объяснение этому феномену дает Ю.С. Левада: «Образ Запада в его противостояниях (официально-идеологическом, рафинированно-интеллигентском или просто народном) — это прежде всего некое превратное перевернутое отображение своего собственного существования. В чужом, чуждом, запретном видят прежде всего или даже исключительно то, чего недостает или недопущено у себя. Интерес к «Западу» в этих рамках — напуганный или завистливый, все равно — это интерес к себе, отражение собственных тревог или ... надежд».

Переживаемая постсоветским обществом историческая катастрофа чревата самыми неожиданными последствиями и перспективами: крушатся традиционные нравственные ценности, серьезно и неправомерно поколеблена наша вера в современную культуру, становящуюся, по существу,

транслятором чуждых для нас нравственных ценностей и культурных стандартов. Поэтому, на наш взгляд, сегодня весьма важным становится поиск ответа на вопрос: благом или злом явится для нас, белорусов и россиян, и наших потомков приобщение к западной культуре?

Жизнь всякой культуры есть непрерывное возникновение новых культурных ценностей. Раз возникнув, любая из них распространяется в обществе путем подражания, то есть подчинения субъекта новой норме или знанию, полагаемых истинными. Но в указанном процессе инновация может столкнуться или вступить в противоречие с уже признанной культурной ценностью — в таком случае между ними завязывается борьба за первенство, в результате которой одна из них так или иначе вытесняется другой.

Залог успешного распространения заимствованных элементов чужой культуры заключается большей частью в подготовленности сознания общества к их принятию, которое предполагает, что данные элементы уже живут — пусть и имплицитно — в сознании общества. Таким образом, складываются предпосылки того, что подобное заимствование становится фактом социальной жизни, элементом культурного процесса. Очевидно, что заимствованные ценности для своего успешного развития в новой социальной среде должны передаваться путем традиций из поколения в поколение. В перспективе такой «европеизированный» (принявший нормы и ценности западной культуры, зачастую в ущерб собственным) народ будет руководствоваться и чуждой национальной психологией и не сможет не принять все то, что считается ценным на Западе, хотя бы это и противоречило его национальному менталитету.

Можно предполагать, что одним из страшных последствий европеизации Беларуси явится уничтожение национального единства. При заимствовании чужой культуры каждое поколение вырабатывает свои каноны синтеза элементов национальной и иноземной культур. Таким образом, в народе, воспринявшем иную культуру, каждое поколение живет своей, особой культурной жизнью, и поэтому противостояние между «отцами» и «детьми» будет всегда сильнее, чем у народа с однородной национальной культурой. Социальная жизнь и развитие культуры европеизированного народа будут обставлены и другими затруднениями: разобщенность нации по классовым признакам, осложнение процессов перехода из одного социального слоя в другой. Эта разобщенность будет все больше тормозить введение и распространение национальных культурных новшеств и препятствовать творческому сотрудничеству людей в культурном развитии нации. В такой ситуации наш народ неизбежно окажется малопродуктивным: он будет творить не много, медленно и зачастую неудачно. Закономерным результатом этого станет то, что Западом такой народ всегда будет рассматриваться как отсталый, так как национальная культура, став смесью с западной, всегда будет отличаться от «чистой» западной культуры. Да и сам наш народ будет вынужден считать себя стоящим ниже Запада в своем культурном развитии. Европеизированный народ, приняв западную культуру, вместе с ней неизбежно воспринимает и европейские оценки культуры — и тогда он не сможет не замечать своей невысо-

кой культурной продуктивности, того, что его культурный экспорт развит слабо, что распространение новых национальных достижений идет очень медленно и со значительными трудностями. Сравнивая себя с «природными европейцами», европеизированный народ придет к сознанию их превосходства над собой, что постепенно, но неуклонно приведет к тому, что народ перестанет уважать самого себя.

Изучая свое историческое прошлое, такой народ станет оценивать его с точки зрения европейца: в истории нации все, что так или иначе противоречит европейской культуре, будет представляться косным, отсталым. Постепенно в народе появится (и уже проявляется!) презрение ко всему национальному. Добавив к этому вышеупомянутое ослабление социальных связей (вследствие отсутствия единой культуры), поймем, что чувства патриотизма и национальной гордости у основной массы народа будут чрезвычайно слабы и в лучшем случае станут уделом лишь отдельных его представителей и национальной творческой элиты. Подобные тенденции неизбежно должны привести в конечном счете к отсутствию у народа веры в себя: нации с неразвитым чувством собственного достоинства всегда пасуют перед народами, обладающими сильным патриотизмом или самомнением. Поэтому европеизированный народ станет занимать по отношению к исконным европейцам зависимое, подчиненное положение.

Но вместе с тем, сколь бы длительным по времени и насыщенным по количеству культурных заимствований ни был процесс европеизации, он не может протекать равномерно в разных социальных слоях и группах европеизированного народа: всегда останутся неискоренимыми предрасположения национальной ментальности. В рассматриваемой ситуации они будут оказывать влияние на культурное творчество народа, препятствуя успешному и быстрому усвоению им инноваций Запада. Таким образом, даже при максимальной степени европеизации этот народ, благодаря трудному процессу культурной нивелировки и искоренению остатков национальной культуры не сможет оказаться в равных условиях с европейцами и будет продолжать отставать. Напрашивается вывод: с момента вступления народа в полосу европеизации «отсталость» становится для него роковым законом бытия. Но с этим законом мириться нам нельзя: народы, не противодействующие своей «отсталости», могут стать «жертвой» Запада, лишившись сначала культурной, а затем и экономической независимости и превратившись в общеевропейский «этнографический материал». Поэтому в стратегии социальной трансформации необходимо учесть, что «немыслимо осуществлять реформирование, не считаясь с уровнем и навыками народного правосознания и менталитета... Каждый народ и каждая страна есть живая индивидуальность со своими особыми данными, со своей неповторимой историей. Поэтому каждому народу причитается своя, особая индивидуальная форма и конституция, соответствующая ему и только ему... Слепое заимствование и подражание нелепо, опасно и может стать гибельным» (И.А. Ильин).

Беларусь геополитически расположена как на Востоке, так и на Западе, и поэтому нам не избежать определенного влияния Запада. Руководствуясь здравым смыслом, мы признаем, что нам полезен синтез идей

Востока и Запада, но при внимательном их отборе: важны мера, терпение и постепенность, разумность и осторожность. Сталкиваясь с западной культурой, нам следует быть свободными от предрассудков, заставляющих видеть в элементах этой культуры нечто высшее и абсолютное и смотреть на себя как на отставших в своем развитии представителей человеческого рода. Из культуры Запада мы можем брать только те элементы, которые нам понятны и удобны, чтобы в дальнейшем свободно модифицировать их применительно к своим национальным вкусам и потребностям. Такой оборот дела вполне мыслим и возможен. Первостепенная роль в этом процессе принадлежит нашей интеллигенции, которая должна подходить к европейской цивилизации с позиций объективной критики. Сделать это непросто, но безусловно необходимо. Тогда народ Беларуси не станет жить отраженным светом Европы и будет свободно заниматься автономным культурным творчеством.

В. И. Цепилова

Екатеринбург

СУДЬБА РОССИИ В ТРУДАХ Г. П. ФЕДОТОВА.

Многомерность исторического познания предполагает множественность методологических подходов к прошлому. В силу известных причин советская историческая школа оказалась в тисках так называемой материалистической методологии, с заданной парадигмой развития исторических процессов, жесткой детерминированностью социально-экономических и политических событий. Тем интереснее представляется нам взгляд на прошлое России тех людей, которые имели возможность, сохраняя «свободу духа», по-другому осмыслить историческую судьбу страны. Среди них был Г. П. Федотов, историк по образованию и призванию, человек, чья личная судьба и научная деятельность может стать предметом специального исследования.

Исторический процесс историк-эмигрант рассматривал как противоречивое единство постепенности и прерывности, заимствованного и почвенного, как целый каскад расколов. Истоки первого раскола Федотов видел в принятии христианства византийского толка. С одной стороны, возможность читать богословскую литературу на родном языке создала основу для быстрой христианизации населения, способствовала развитию языка и национальной культуры. Но, с другой стороны, эта возможность оторвала Русь-Россию от античного культурного наследия, передаваемого латынью. Особенно негативно это отразилось на развитии философии, политической мысли. В этом расколе коренился первый разрыв с западноевропейской цивилизацией.

Киевская Русь имела определенные предпосылки для свободы. Взятое из Византии христианство роднило с западной цивилизацией, но рост-

ки свободы погибли даже не в период монголо-татарского ига, а позднее — на этапе «собирания земель», когда московский князь покончил со всеми общественными силами, ограничивавшими самовластье. Сам процесс собирания уделов осуществлялся варварскими методами — путем «снятия» верхнего слоя населения. Тем самым подрывалась историческая память и традиция свободы, а победа опричнины привела к варваризации правящего слоя, росту рабского самосознания в его среде.

Анализируя этот исторический отрезок времени, Федотов признавал, что побежденные принадлежали к отжившему обществу, что время прогресс было на стороне рабства. Альтернатива развития — Избранная рада — не была поддержана народом из-за социальной розни, национальной гордости и внешних успехов. Московское самодержавие формируется на основе византийской и татарской идей о власти, что создало редкий в истории деспотизм, не связанный законами, традициями, церковью. Естественным результатом этого стало прикрепление всех к государству. Рабство диктовалось не прихотью властителей, а национальной задачей создания империи на слабой экономической базе.

Весь XVII век страну сотрясали бунты, что говорило об остром социально-экономическом и духовном кризисе, непосильности государственного бремени. В сравнении с Киевской Русью Московское царство примитивнее, грубее, но оно характеризуется единством культуры, что придает устойчивость государству. Этот век показал необходимость перемен и неспособность органически осуществить их.

Преодоление раскола начинается с эпохи Петра Великого, когда через заимствования культурных ценностей Запада, прежде всего в области военно-технической, постепенно начинается формирование дворянской интеллигенции. На этом этапе интеллигенция и власть идут вместе, делают общее дело — просвещают народ. Отношения этого периода между властью и интеллигенцией Федотов характеризует как гармонические. Но вместе с тем петровские преобразования положили начало новому расколу — между властью (монархией) и народом.

Дворянская интеллигенция, возникнув вне исторической почвы, была оторвана от национальной культуры, носителем которой был народ. Под народом Федотов понимал всю Русь, оставшуюся чуждой европейской культуре и жившую понятиями и бытом XVIII века. В этом смысле понятие народа выходило за рамки крестьянства, включало в себя слои городского мещанства, купечества, связанного со старым бытом, и духовенства, особенно сельского. В этой почве коренились моральные основы России, и не считаться с этим не могли ни власть, ни интеллигенция.

Власть, учитывая потребности государства, прежде всего армии, шла на некоторые уступки просвещению, которые разлагали традиционные устои. Кроме того, крестьянство было ненадежно социально. Нормальным ритмом русской жизни были крестьянские выступления. Крестьянство не смирилось с крепостным правом, которое, в отличие от Запада, было недолгим в России. Если на Западе оно существовало тысячелетие, и отношения между сеньором и подданным закрепились во времени многими поколениями, верность земле слилась с верностью феодалу, то в России при ее

огромных пространствах, подвижности населения, постоянной колонизации новых земель, эти личные связи не успевали закрепляться.

Свою роль в противостоянии власти и крестьянства сыграл и социокультурный раскол. Народ относился к дворянству так же, как он относился к иноземным захватчикам. Этому способствовали и бытовые различия (одежда, нравственные ценности, язык), и то обстоятельство, что народ всегда сохранял убеждение в своем праве на помещичью землю. Возможно, это было связано с происхождением поместного землевладения как условного, как плату за службу государству. После Жалованной грамоты дворянству оно как бы потеряло право на землю. Более того, это убеждение было подкреплено введением всеобщей воинской повинности (реформы середины XIX века). Крестьянская реформа укрепила представление крестьянства о власти как несправедливой. Уже тогда оно предъявило требования на всю землю. «Освобождение» крестьян нанесло первый удар по монархическим представлениям крестьян, положило начало кризису духовных основ, на которых держалась верность царю. Начался процесс брожения, возникла основа для черного передела.

Отрыв жс интеллигенции от власти произошел после выступления декабристов. По мнению Федотова, их отчаянный поступок был последним проявлением просвещенного абсолютизма, а не началом революционного освободительного движения. Истоки разрыва историк видел в непоследовательности Александра I, начавшего править как реформатор (Указ о вольных хлебопашцах, создание министерства просвещения, польская конституция, земельная реформа в Прибалтике, наконец, деятельность М. М. Сперанского), а завершившего царствование рядом реакционных по сущности мер. Главную причину колебаний монарха Федотов увидел в неверии в человека, народ, страхе перед свободой. Сказался и внешний фактор: на смену просвещенного абсолютизма во Франции пришел абсолютизм охранительный. Россия повторила этот зигзаг истории, не испытав главного-революции, к которой в стране не было предпосылок. В этом плане николаевская эпоха заложила основы для ликвидации пробела — она начала готовить страну к революции.

Этот процесс шел по двум направлениям: власть пыталась найти историческую почву (идеология «самодержавие, православие, народность»), а в социальном плане шел процесс формирования нового поколения интеллигенции, которая осваивает самые глубокие и сложные явления европейской культуры. В 30-40-е годы зарождается русская историческая наука, филология, процесс европеизации России закончился.

С 1825 по 1881 годы интеллигенция шла против монархии и против народа. В «хождении в народ» Федотов видел особое проявление религиозности, возвращение к подвижничеству раскольников. Новая интеллигенция так же, как и дворянская, крайне беспочвенна, она преклоняется перед «прогрессом», но она «молится» новым идолам по-православному, до самоотречения, до поклонения народу, предающему новоявленных апостолов. Переход к террору произошел после неудачи «хождения в народ», мученики стали палачами.

Дальнейшее развитие интеллигенции шло по линии понижения идейности (под идейностью он понимал особую разновидность рационализма, когда берутся готовые схемы, главным образом, с Запада, и делается попытка их реализации в конкретных исторических условиях) и возрастания почвенности. Появление марксизма, с точки зрения Федотова, было закономерным явлением: он имел русскую почву в виде нарождающихся классов — буржуазии и пролетариата.

Особенностью было то, что марксизм пришелся ко двору в стране, где пролетариат представлял собой молодой, малочисленный класс. Его отличали духовная беспочвенность, безжалостная эксплуатация труда, бесправное существование. С другой стороны, самый многочисленный класс-сословие крестьянство, несмотря на получение личной свободы, постоянно испытывало унижение со стороны власти и господ. Через поколение после отмены крепостного права крестьянство меняется, у него появляется чувство собственного достоинства, оно становится восприимчивым к революционной пропаганде. Прежнее отчуждение от интеллигенции, которое основывалось на неприятии ее происхождения, быта и поведения, начинают преодолеваться, но все же недоверие не исчезает до конца. Крестьянство вступило в свой этап нигилизма, передоверяя интеллигенции свой политический голос. Роль посредника между ними сыграл рабочий класс. Рабочему классу действительно было нечего терять, а идеи социализма придали смысл его борьбе, хотя экономические основы социализма не были ему понятны. Для крестьян же социализм был пустым звуком, с социал-демократами его связало только требование ликвидации помещичьего землевладения. Таким образом, в революции 1905-1907 годов интеллигенция, крестьянство, пролетариат выступили вместе против власти. Половинчатость итогов революции Федотов объясняет тем, что пролетариат и крестьянство выступили как разрушительная сила.

Дальнейшее развитие страны определялось рядом факторов, важнейшим из которых стала новая интеллигенция. С начала XX века Россия очень быстро демократизировалась. Новая демократия не прошла средней школы, это, как правило, самоучки, целые пласты культуры оказались недоступны для нее. Именно для этого слоя была характерна ненависть к старой интеллигенции, которая проявлялась в протестах против «засилья интеллигенции в партиях», в мечтаниях художников о сожжении Эрмитажа и др.

Характеризуя русскую политическую мысль, Г. П. Федотов указывал, что она восприняла с Запада три основные идеи — консерватизм, либерализм и социализм. Все они подрывали основы народной жизни и углубляли раскол между политическим сознанием народа и интеллигенции.

Оценка прошлого для Федотова — это и акт покаяния и попытка восстановить прерванные связи поколений. Даже в Советской России он видел возможность преемственности культуры (воспитание новой интеллигенции, передача опыта и знаний старыми специалистами). Анализируя информацию из большевистской России, он подчеркивал, что культурная работа, проводившаяся там, однобока, примитивна, но она создает почву, необходимую для расцвета культуры в будущем.

Для Федотова смысл бытия народа и государства коренился в развитии культуры, поэтому при анализе исторических событий, определении места и роли социальных групп, классов и партий мыслитель во главу угла ставил проблему их соотношения с культурными процессами.

Методология познания, предложенная историком-эмигрантом, позволяет по-новому взглянуть на современные проблемы. К сожалению, новые реформаторы России повторяют те же ошибки, что и интеллигенция рубежа XIX – XX веков, когда антигосударственная направленность интеллигенции привела к власти радикальные силы. Даже в условиях глобализации экономических, политических, культурных процессов, сохранение и развитие национальных особенностей не только не противоречит мировым тенденциям, но и позволяет обогатить их содержание.

Характерной чертой каждого нового поколения интеллигенции, как отмечал Федотов, было отрицание предыдущего накопленного опыта и поиск новых готовых схем государственного устройства, новой культуры. Приходится констатировать, что, начиная реформы в 90-е годы XX века, интеллигенция опять повторила этот алгоритм. Значительная часть интеллигенции, выступив за радикальные перемены в обществе, чисто по-большевистски пытается разрушить ту систему ценностей, прежде всего духовных, составляющих сущность русского этноса. При этом не замечается то обстоятельство, что ставка на индивидуализм, на формирование потребительской психологии не только противоречит мировым тенденциям развития, но и является вчерашним днем даже западноевропейской цивилизации. «Успех» данной попытки приведет не только к исчезновению российской интеллигенции как особой страты, но и уничтожению русского народа как культурной целостности.

**Н. А. Комлева,
Д. А. Миронов
М. Н. Вшивцева**

Екатеринбург

СПЕЦИФИКА ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ РОССИИ

Основной особенностью цивилизации России является развитие через культурные катастрофы. Что такое культурная катастрофа и почему развитие страны характеризуется именно этой чертой?

Культура в данном случае понимается как процесс творческого освоения человеком мира, в ходе которого производятся и потребляются материальные и духовные ценности (В. Межуев). Этот процесс имеет свои закономерности. В частности, любая культурная система (цивилизация) переживает моменты культурных кризисов.

Культурный кризис характеризуется следующим:

- это естественный этап культурной системы, изменения, приводящие к нему, вызревают внутри нее;
- содержанием культурного кризиса является постепенное замещение элементов одной культурной системы элементами другой;
- культурный кризис сопровождается напряжением ментального поля (споры и смена направлений в искусстве, науке), не переходя в сферу экономических и политических взаимоотношений социальных групп и классов, без физических столкновений социальных групп.

Культурная же катастрофа отличается иными признаками:

- это насильственно проводимое политической элитой комплексное замещение одной культурной системы качественно иной, в историческом плане осуществляемое одномоментно;
- замещение сопровождается резкими взломами и потрясениями социума, множественными социальными конфликтами вплоть до гражданской войны.

Культурные катастрофы сопровождают всю историю России: к ним можно отнести крещение Руси, татаро-монгольское завоевание, реформы Петра Первого, революции 1917 г., реформы Горбачева-Ельцина. Большая часть их была вызвана попытками вестернизировать Россию, т.е. заменить ее матричную культуру западной моделью. Особенно привлекательны для политической элиты России были западные индустриальные технологии.

Отчего же Россия веками смотрит на Запад?

Во-первых, оттого, что Запад тоже христианский, слово «нехристь» для русского всегда означало человека иной культуры. Во-вторых, и это главное, не случайно правители России всегда отдавали приоритет индустриально-технической составляющей культуры Запада. Поликонфессиональная, полиэтническая, громадная по территории страна могла сохранить единство только с помощью милитаристского обруча. Необходимость развития силовых структур, прежде всего армии, вызвала к жизни и необходимость российской «догоняющей модернизации» в виде индустриализации по западному образцу при Петре, при Александре Втором, при Сталине, при Горбачеве.

Однако вестернизация в России принимала весьма своеобразную форму. Российская элита все время пыталась соединить принципиально несоединимые параметры: индустриальные технологии и несвободного работника.

Причина несвободы производящего индивида в России коренится в формах собственности. Общинная собственность была основной для производящих социальных групп в течение длительного исторического времени. Основное средство производства, земля, принадлежало всей общине, но подвергалось регулярному переделу, часто ежегодному. Причем у крестьянина не было монолитного надела, он был разбит на «полоски». Выход из общины этим был чрезвычайно затруднен, но и уходя, общинник не мог выделить не только свой земельный пай, но и иную недвижимость — дом, поскольку он стоял на общинной земле. Дело было в том, что община была коллективным плательщиком налогов и осуществляла

иные формы так называемой «круговой поруки». Следовательно, общине было крайне невыгодно терять плательщика, поскольку его платеж не отменялся, но перекладывался на оставшихся общинников, равно как и иные повинности.

Зависимость от общины, от помещика соединялась с внутрисемейной зависимостью от старшего мужчины. Патриархальная семья почти до 1917 г. была основной хозяйственной единицей в деревне. Сельское же население составляло в России в начале XX в. почти 80% населения.

Таким образом, в России иная цивилизационная основа, чем на Западе (община, а не парцелла, несвободный товаропроизводитель, слабость рынка и товарно-денежных отношений как естественных регуляторов экономической жизни). В то же время после нескольких веков вестернизации наша страна отличается от соседей с Востока большей степенью индивидуализации личности, либерализации экономической и политической жизни.

Н. П. Костина

Омск

АМЕРИКАНСКАЯ МЕЧТА В СОЦИОКУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

Россия сегодня пытается ориентироваться на Америку с ее достижениями в сфере экономики, созданию демократического государства и т.д. Пресса, телевидение предлагают нам некий вариант специфического представления о жизненном успехе человека с точки зрения среднего американца, более того, постоянно превалирует мысль о приоритетности такого пути.

Публицистика начала задумываться над последствиями такой «американизации». Однако, перенимая внешнюю сторону «американской мечты» мы не думаем перенять те мировоззренческие установки, которые ее породили и без которых немислимо ее функционирование.

«Американская мечта» основывается, прежде всего, на философии индивидуализма — «человек обязан всем только себе самому». Подобное мировоззрение формируется исходя из основных положений протестантской этики и, прежде всего, догматики кальвинизма. С точки зрения М. Вебера, пуританская этика порождает ощущение неслыханного одиночества отдельного индивида — «он был обречен одиноко брести своим путем навстречу от века предначертанной ему судьбе». Никто не может ему помочь. «Ни проповедник, — ибо только избранный человек может понять слово Божие. Ни таинства, — ибо таинства, совершающиеся для всех, дают возможность прикоснуться к трансцендентному только из-

бренным, ни церковь, — отвергнутые так же принадлежат к видимой, земной церкви. Ни Бог, — ибо Христос умер только для избранных».

Подобное одиночество индивида приводит к формированию идеи развития личности, индивидуального успеха, где основной акцент делается на самооценку индивида, на его свободу и автономию, на его право и реальную возможность самому определять свои интересы и направления своей деятельности, на его ответственность за свою судьбу, на способность индивидуальной личности активно проявлять самостоятельность, инициативу и предприимчивость.

Традиционная для Нового Света идея «равных возможностей» так же оказывает большое практическое влияние на жизненную ориентацию огромного числа американцев, развивает не только предприимчивость, умение вести жесткую конкуренцию, но и способствует развитию трудолюбия, расторопности, изобретательности.

«Американская мечта» с необходимостью включает в себя так называемую «мобильность вверх». Вчерашний приниженный «маленький человек» завтра превращается в независимого землевладельца; вчерашний неквалифицированный рабочий завтра становится богатым предпринимателем. Хрестоматийными примерами — символами успеха — стали известные политические деятели, богатейшие промышленники и бизнесмены. Один из таких расхожих образцов — жизнь Авраама Линкольна, сына плотника, рабочего, ставшего адвокатом, политическим деятелем, наконец, президентом США. Другим примером служит Генри Форд, начавший свой трудовой путь простым механиком, а закончивший его «автомобильным королем». Есть такой «эталон» и для иммигрантов — стальной магнат Эндрю Карнеги, который сравнительно быстро разбогател после приезда в США бедным 12-летним мальчиком. И эта мечта «в течение всей жизни американца остается мерцающей вдали звездочкой, манящей, притягивающей, о которой он не просто грезит, а до которой он пытается дотянуться, делая для этого все от себя зависящее».

В Америке существует масса разнообразных руководств по части того, как добиться своей цели, как преуспеть в той или иной области. Например, произведение Дж. Карнеги, ставшее теперь доступным и российскому читателю. «Если вы потеряли всякую надежду когда-нибудь превратить спой лимоны в лимонад, все-таки сделайте такую попытку. Я назову вам две причины, почему она имеет смысл. Во-первых, всегда существует вероятность добиться успеха. Во-вторых, сама по себе попытка обратить минусы в плюсы, заставляет стремиться вперед, а не оглядываться назад, вытесняет тревоги, вдохновляет мыслить оптимистически и конструктивно, высвобождает творческую энергию».

Одним из первых американцев, олицетворяющих мечту о «человеке, который сам сделал себя» был Бенджамин Франклин, который не только сам добился блестящего успеха, но и оставил рекомендации своим соотечественникам. «Лень делает всякое дело трудным, а трудолюбие легким», пишет Франклин в книге «Путь к изобилию». «Лень, как ржавчина, разъедает быстрее, чем труд изнашивает», «Подгоняй свои дела, чтобы они тебя не подгоняли». «Трудолюбие не нуждается в желаниях; и тот,

кто живет надеждами, умрет постясь», «Один сегодняшний день стоит двух завтрашних», «Как следует займи свое время, если хочешь, чтобы у тебя был досуг; и если ты не уверен в минуте, не трать понапрасну целый час». Это проповедь профессионализма и «мирского аскетизма». В ней, с точки зрения М. Вебера заключается тот дух капитализма, который привел к расцвету экономики.

Проповедь Франклина близка «духу американской культуры». Доказательством этого может служить исследование супругов Р. и Х. Линд о жизни типичного американского города. Этот город получил условное название «Миддлтаун». В городе господствует некий единый стиль (то, что авторы называют «дух Миддлтауна»). Из интервью, анкет, газетных передовиц, речей по торжественным случаям, клубных уставов и т. д. авторы извлекают свод убеждений, самоочевидных для среднего горожанина. Это мировоззрение очень интересно тем, что дает иллюстрацию типично американского образа мысли, воплощение «американской мечты». — Житель Миддлтауна убежден, что обогащение составляет обязанность каждого гражданина. Это нечто само собой разумеющееся, это долг по отношению к себе самому, своей семье и к обществу. К тем, кто этого делать не умеет, — ибо лишь так можно объяснить выбор, например, к профессии учителя или священника, — относятся с пренебрежительной снисходительностью. Чтобы чего-нибудь и жизни добиться, нужно быть практичным, предприимчивым, трудолюбивым и бережливым. Работа без устали — ключ к успеху. «Пока человек не обеспечит семью, он не должен позволять себе разных глупостей». С теми, кто не работает и не сберегает, общество церемониться не должно, а если им не везет, они сами тому виной. В делании денег каждый должен полагаться только на себя самого, ведь господь помогает лишь тем, кто сам себе помогает; причем следует помнить, что людям трудолюбивым и бережливым открыта дорога к самым вершинам. «Из бедной семьи — в президенты, вот истинно американский подход к жизни».

Америка, гласит миддлтаунский катехизис, это страна, где каждый в конечном счете получает то, чего заслуживает. Житель Миддлтауна доволен и своим городом, и своей страной. Жизнь в большом городе кажется ему хуже, чем в его городке. Американская демократия — лучшая форма правления. Американцы — самый свободный в мире народ. «Наш город доказывает насколько здоровым является американский образ жизни». Лозунг «Америка превыше всего» для жителей города вытекает просто из здравого смысла.

Школа, с точки зрения миддлтаунца обязана помнить, что необходимо воспитывать в детях дух патриотизма и, что «небезопасно знакомить детей со взглядами, которые ставят под сомнение основу основ».

Житель Миддлтауна не хочет ничем выделяться среди других. Избыток образования и начитанности делает человека неспособным к практической жизни». Характер важнее интеллекта. Лучше быть средним человеком. «В конечном счете умнее всех оказываются те, кто держится средней линии. Всегда лучше держаться середины дороги, ехать не торопясь и избегать крайностей». Миддлтаунцу не по душе «любой необычный склад

личности, а в особенности лишенный оптимизма, не по душе люди замкнутые, недружелюбные и претенциозные». Не по душе ему и те, кто чересчур умничает. В отношениях с людьми нужно быть вежливым, быть хорошим соседом, «хорошим парнем» и обладать «компанейским духом».

Для жителя Миддлтауна семья — священный и основной общественный институт. Место замужней женщины прежде всего дома, и все другие дела должны отойти на второй план по сравнению с «устройством семейного очага для мужа и детей».

В торговых отношениях никто не требует от человека снисхождения к другим, хотя определенные правила «честной игры» должны соблюдаться и здесь. Принцип «каждый за себя» естественно и необходимо царит в мире бизнеса, который процветает тем больше, чем меньше вмешивается в него правительство. Зато вне сферы бизнеса доброжелательность обязательна. «Нет другой такой черты, кроме, пожалуй, вежливости, — читаем мы у наших авторов, — которой миддлтаунец гордился бы больше, чем доброжелательностью». Возвращаясь домой, бизнесмен сбрасывает с себя, словно рабочую одежду, одну нравственность и переходит, в соседских и приятельских отношениях, к другой; здесь уже взаимопомощь и дружелюбие — не только рекомендуемые, но, по-видимому, и действительно соблюдаемые нормы.

Итак, перед нами образ «американской мечты», образ созданный на основе пуританской этики и проповеди Б. Франклина. Эти люди самозабвенно любят Америку, свой образ жизни, своих исторических героев, люди, которые заботятся, прежде всего, о своих интересах, своей выгоде, люди для которых религия хороша тем, что «расходы на нее невелики, а взамен имеется готовое утешение на соответствующий случай». Это этика индивидуализма и прагматизма и если Россия желает достичь «американской мечты», то, прежде всего, необходимы изменения в сфере мировоззрения. Обществу нужно занять иную позицию по отношению к индивиду, его свободе, к его праву направления своей деятельности, к частной собственности, наконец, и по отношению к труду, который является самоцелью для американца. Наше же отношение к труду носит двойственный характер, свойственный более человеку западноевропейского средневековья. То есть, ориентация на «американскую мечту» невозможна без изменения мировоззрения и принятия иных, чуждых российской культуре ценностей.

О. В. Лушников

Пермь

ЕВРАЗИЙСКАЯ ИДЕЯ И РОССИЙСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ

Проблема национальной самоидентификации, эта «вечная» тема занимавшая русский ум, в последнее десятилетие стала особенно актуаль-

ной. Старый мир рухнул, а вместе с ним и иллюзии которыми питалось общество. Что есть Россия? Как она должна развиваться? К какой цивилизации мы принадлежим? И это отнюдь не абстрактные вопросы. От их решения зависит судьба наших народов в третьем тысячелетии.

Согласно работам видного западного консервативного политолога С. Хантингтона, третье тысячелетие предстанет ареной новых конфликтов, но уже не между отдельными государствами, а конфликтов более серьезного суперэтнического цивилизационного уровня. Таким образом, современность ставит перед Россией вопрос — станет ли она ареной борьбы за сферы влияния между цивилизациями Запада, Востока и Юга, или же сможет отстоять свою независимость и уникальность.

Цивилизация определяется как культурная общность наивысшего ранга, объединяющая на суперэтническом уровне население связанное с конкретной природно-пространственной средой, объединенное временными и социально-психологическими системообразующими связями.

Является ли Россия таковой цивилизацией? Безусловно. Триста лет, ценой огромных жертв с ее стороны, Россию втягивали в «семью цивилизованных народов Европы», исходя из цивилизационного монизма и концепции однолинейного развития истории. Однако, несмотря на это Россия так и не стала частью Европы, оставаясь в глазах европейцев второсортной страной.

Но, начиная со второй половины XIX века и особенно первых десятилетий XX в., благодаря работам Данилевского, Леонтьева, Шпенглера, европейскую цивилизацию перестали считать «венцом творения» и общечеловеческим ориентиром. Еще более четко идеи культурного полицентризма и особенности российской цивилизации были развиты евразийским движением в среде русской эмиграции. Классиками евразийства, такими как Трубецкой, Савицкий, Вернадский, Алексеев, были детально разработаны государственно-политические, экономические и культурные аспекты евразийской идеи.

Основной проблемой евразийских размышлений был вопрос исторических судеб Отечества в контексте темы «Восток-Запад-Россия». Евразийство отрицает универсальность и эталонность западной, европейской культуры и цивилизации, и линейный путь исторического развития, обосновывающий превосходство европейской-западной культуры над всеми остальными, исходя из уникальности и самоценности всех культур и тесной связи нации со своим географическим месторазвитием, определяющим во многом образ жизни, психологию, социальное и государственное устройство общества. Евразийцы видели в России «уникальный организм» идущий по особому пути. Считали ее новым центром мировой цивилизации, противопоставляя традиционным представлениям «европейского шовинизма» о ее «варварстве» и «культурной отсталости». При этом евразийцы также дистанцировались и от узости идей славянофильства и панславизма, подчеркивая огромную роль в истории и культуре России всех ее народов, а не только славян, и указывая на многохарактерную преемственность Российской и Монгольской империй, а степь, считая «становым хребтом» Евразийской цивилизации. Чем придали но-

вый смысл понятию «идеи России». Преемственность, синтетичность Востока и Запада, открытость к различным влияниям с одновременным сохранением самобытности — основной мотив евразийской идеи. Борьба Запада и Востока положила начало возникновению нового Евразийского суперэтнуса, объединившего все народы «России — Евразии», срединного «континент-океана», связанных общностью исторической судьбы и культуры, общей системой ценностных ориентаций, мироощущения, способа мышления, сложившегося разделения труда. Таков цивилизационно-культурный аспект евразийской идеи.

Евразийцы выработали следующую формулу национального существования — своя идеология и безразлично, свои или чужие техника и эмпирические знания, они не отрицали использование чужого опыта, и не провозглашали стремления спрятаться в «собственную раковину». Но четко предупреждали об опасности подмены модернизации на вестернизацию, или какую-либо другую форму уничтожения своеобразия Российской цивилизации.

Евразийцы также считали, что главная государственная идея России должна быть сформулирована следующим образом — национальным субстратом государства «России-Евразии» (бывших Российской империи и СССР), может быть только вся совокупность народов, населяющих это государство, рассматриваемое как особая евразийская нация. И эта идея общеевразийского государства должна стоять выше всяческих «панизмов» (панславизм, пантюркизм, панисламизм и т.п.), стремящихся растащить Россию по частям. И только пробуждение самосознания единства евразийского пространства спасет Россию от распада и укрепит ее государственность. И современные реинтеграционные процессы на постсоветском пространстве подтверждают данные тысячелетней истории Евразии о неизменном тяготении ее народов к единому государству.

Таким образом, именно евразийская идея сегодня отражает цивилизационную идеологию России, являясь единственной комплексной доктриной, имеющей развитые философско-исторический, политический, социально-экономический, территориально-географический и религиозно-культурный аспекты. Евразийская идея может предложить компенсацию идейных и политических издержек западного либерализма, связанных с недооценкой геополитических интересов России, ее самобытной цивилизационной специфики, а также способствовать решению межнациональных противоречий, сохранению этнической и культурной целостности и независимости России, помочь определить ее место в мире. Евразийская идея помогает также объяснить и понять своеобразие русской истории, неразрывную связь российской нации с ее «имперской» формой государственности, являясь, таким образом русским неоконсерватизмом. Более того, — евразийская идея, основанная на принципах полицентризма и теории «вмещающего ландшафта» (месторазвития нации), дает нам концептуальное обоснование нового образа цивилизации.

РУССКИЕ И БЕЛОРУСЫ: ГЕОГРАФИЯ И НАЦИОНАЛЬНЫЙ ХАРАКТЕР

Конец XX века связан с появлением на карте Европы новых государств. Становление новых государств сопровождается осознанием нацией своих интересов как в политическом плане — на пути суверенитета, так и в плане культурной самоидентификации. Можно сказать, происходит взрыв этнических движений под знаком возрождения национальной культуры. Пока, к сожалению, такое стремление к уникальности доводится до своей крайности, часто являясь одной из причин социальной и политической нестабильности. Все это стимулирует интерес к исследованию национальных особенностей в различных сферах человеческой культуры. Наблюдается всплеск активности в таких областях знания, как этнопедагогика, этнопсихология, этноэтика, менталогия и др.

Признание общевосточнославянского родства русского и белорусского народов (этносов) является бесспорным. Сомнению подвергают многие белорусские историки утверждение, что Древняя Русь стала колыбелью восточнославянских этнических общностей, считая такой подход слишком упрощенным в выяснении проблем происхождения белорусского народа. Проблема эта действительно сложная, спорная, недостаточно изученная. Несмотря на обилие самых разных концепций и теорий, можно утверждать, что и русские, и белорусы (вместе с украинцами) принадлежат к одной восточнославянской группе. В процессе этногенеза каждого народа принимал участие различный этнический субстрат. У белорусов это, прежде всего, балтский. Непосредственная близость западнославянских групп (поляки) также не могла не оказать сильного влияния на этот процесс. Но в отличие от белорусов в образовании великороссов как народности большую роль сыграл финно-угорский субстрат.

На формирование культуры этноса, его национального характера, несомненно, влияет природно-географическая среда. Природа органично отражается в существующих обычаях, верованиях, обрядах. Водяные, русалки, лешие, к примеру, могли появиться только в духовной культуре народов, проживающих в местах, богатых озерами, реками, густыми лесами.

Уже в древности отмечалось влияние географического положения и климата на складывание нравов народа. В эпоху Просвещения эту взаимосвязь изучал Шарль Монтескье, доводя ее до жесткого детерминизма. О различных стартовых возможностях восточнославянских народов по сравнению с соседними романо-германскими писал выдающийся русский историк В. О. Ключевский. «Бродячий германец» попадал под влияние мощной культуры покоренных им римлян, восточные славяне оказались «среди соседей, чуждых по происхождению и низших по развитию, у которых нечем было позаимствоваться и с которыми приходилось постоян-

но бороться, в стране ненасиженной и нетронутой, прошлое которой не оставило пришельцам никаких житейских приспособлений и культурных преданий». Многие русские мыслители (Б. Чичерин, Н. Бердяев, Н. Лосский) отмечали зависимость «широты русской души» от просторов страны. «Русская душа подавлена необъятными русскими полями и необъятными русскими снегами... Необъятные пространства тяжелым гнетом легли на душу русского народа... Русская душа ушиблена ширью, она не видит границ, и эта безграничность не освобождает, а поработает ее... Огромность русских пространств не способствовала выработке в русском человеке самодисциплины и самодеятельности ... Власть шири над русской душой порождает целый ряд русских качеств и русских недостатков. Русская лень, беспечность, недостаток инициативы, слабо развитое чувство ответственности. Над русским человеком властвует русская земля, а не он властвует над ней», — писал Н. Бердяев. К исключительным качествам русского человека можно отнести бескорыстие сердца, терпение, необычайную выносливость, совестливость, самоотречение. Е. Трубецкой связывал существование уравнилельных настроений среди народа с преобладанием плоских степей, где любая возвышенность вызывает ее неприялис или даже ненависть, желание снова все уравниять.

Особый тип характера белорусского народа, как и его историческая судьба, также во многом predeterminedены спецификой географического положения Беларуси. Страна оказалась фактически на географическом и историческом перекрестке, став регионом этнического и религиозного синтеза. Практически все европейские социальные катаклизмы, особенно войны, не обходили ее стороной. Были героические этапы, но немало и трагических моментов, в особенности в период многовекового противостояния двух центров — Польши и Московского государства.

Практически все, кто вступает в контакт с белорусами, отмечают такое их качество, как толерантность, терпимость, «памяркоўнасць» (т. е. терпимость к чужим взглядам, традициям, обычаям), способность ко всему приспособливаться, со всем примириться. То, что Беларусь — одна из стабильных республик (из бывших социалистических), где не было острых межнациональных или религиозных конфликтов, длительных забастовок и пр., в определенной степени, я думаю, связано именно с этим качеством народа. Кроме того, белорусам свойственны особая осторожность, нерешительность, недоверчивость, скрытность, покорность, определенный конформизм, консерватизм. У белорусского народа очень сильно выражена потребность оправдания своих действий извечной традицией, апелляцией к прошлому опыту: «так жылі прадзедаы нашы і дзяды». Настоящее, тем более будущее — неопределенно, а потому как бы отступает на второй план: «няма чаго наперад загадваць». Такая установка сказывается на мотивации деятельности. Характерна ориентация людей в прошлое, в отличие, например, от американцев, которые больше живут настоящим и ориентированы на будущее. Некоторые авторы отмечают, что ностальгия по советским временам на просторах бывшего Союза наиболее укоренилась именно у белорусов.

К лучшим морально-духовным качествам белорусов можно отнести покладистость, гостеприимство, кротость, мягкосердечие, выносливость, преданность, сообразительность, совесть, добродушие, бережливость, трудолюбие, поэтичность души.

Конечно, сейчас, особенно в условиях рыночных реформ и потрясений последнего десятилетия, наблюдается определенное размывание некоторых традиционных черт русского и белорусского характера. Все большее распространение получают предприимчивость, мобильность, желание добиться материального благополучия, определенная жесткость в поведении. Вместе с тем, основы славянского менталитета остаются неизменными. Не в последнюю очередь, трудности экономических реформ в России связаны с тем, что схемы экономического развития, применявшиеся в других странах, «натолкнулись» на особенности национального характера ее народов, также как и экономический кризис в Беларуси, помимо прочего, связан с некоторыми чертами «национального духа» белорусов.

В целом можно сказать, что своеобразие, особенности национального характера русского и белорусского народов, их различие между собой не носят характер антагонизма. Общее глубоко коренится в истории, культуре, характере этих народов. И если идея общеславянского единства далека до своего реального воплощения (и весьма проблематична), то, несмотря на разъединение политическое с созданием самостоятельных государств России и Беларуси, нельзя сказать, что этим их судьба определена окончательно.

**И. В. Назаров,
Т. С. Корнеева**

Екатеринбург

СПЕЦИФИКА РОССИЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ И ЕЕ ОТРАЖЕНИЕ В МЕНТАЛИТЕТЕ

На рубеже эпох, вступая в новое тысячелетие, общество острее осознает необходимость осмыслить свое прошлое и настоящее, специфику российского бытия и сознания, наметить пути дальнейшего развития.

Современное положение российской цивилизации всеми исследователями признается кризисным, причем кризис охватил экономическую, социальную и духовную стороны жизни общества. В области экономики произошел значительный спад промышленного и сельскохозяйственного производства, в социальной области — падение доверия ко всем ветвям власти, ухудшение материального положения значительной массы населения страны, в духовной области — идейный разброд, отсутствие единой общей вдохновляющей идеи, неуважение к человеку и его труду.

Для экономики России характерна низкая производительность труда, большая энергоемкость производства, плохая его организация. По произ-

водительности труда в промышленности мы отстаем от развитых стран в 5-6 раз. Особенно тяжелое положение в сельском хозяйстве, где производительность труда составляет только 9 % от американской, а урожайность зерновых не достигает и 20 ц/га. Доля России в мировом всеобщем валовом продукте составляет 1,7 % (для сравнения доля США — 21 %, Японии — 8 %, Китая — 7 %). Такое положение объясняется, по нашему мнению, одной закономерностью: на тысячу жителей в России людей, не желающих, не умеющих и не способных ответственно трудиться, больше, чем в развитых странах мира.

В общественном же сознании широко распространены идеи о могуществе державы, ее огромной экономической силе и, соответственно, ведущей роли в мировой политике.

То же самое можно сказать и о богатстве страны. Россия является великой по размерам и считается богатой, исходя из ее природных ресурсов. Занимая одну десятую часть суши, она богата углем, нефтью, газом, золотом, различными рудами. У нее есть черноземы, леса, протекают полноводные реки. Но это только потенциальное, а не реальное богатство. В Дании, Нидерландах или Японии почти нет месторождений полезных ископаемых, но доход на душу населения гораздо выше российского, и они не относятся к бедным странам. Следовательно, о богатстве страны и ее величии следует судить не по размерам ее территории и наличию полезных ископаемых, а по другим показателям, принятым в мире — по доходу на душу населения, по уровню образования, по состоянию здоровья и продолжительности жизни. А по этим данным мы значительно отстаем от развитых стран и к великим, передовым вряд ли относимся.

«Индекс человеческого развития», разработанный одной из комиссий ООН, включает пять главных показателей приближения каждой страны к устойчивому экоразвитию:

- 1) продолжительность жизни людей при рождении;
- 2) валовый национальный продукт на душу населения;
- 3) грамотность взрослого населения;
- 4) количество обязательных лет обучения в школе;
- 5) численность людей с высшим образованием.

По этому показателю Россия занимала в 1994 г. 34-е место, в 1996 г. — 57-е место, в 1999 г. — 62-е место в мире среди 186 государств.

Мы никогда не жили лучше, богаче, чем голландцы или французы — при феодализме, при капитализме, при социализме и постсоциализме. Так, валовой внутренний продукт в Нидерландах в 1997 г. составлял 24 тыс. долл., во Франции в 2000 г. — 24,9 тыс. долл. Средняя зарплата во Франции составляет 2350 долл., пенсия — 1100 долл., минимальная гарантированная пенсия — 620 долл. В России ВВП на душу населения в 2000 г. составил 1410 долл., среднемесячная зарплата 2080 руб., пенсия — 860 руб. Основная масса пенсионеров не имеет прожиточного минимума, который составляет для пенсионеров 930 руб. В целом в стране 31,8 % населения имеют доходы ниже прожиточного минимума. В 1999 г. к бедным и малообеспеченным слоям населения, доходы которых не превышают 2—2,5 прожиточных минимума, относилось 81,3 %

россиян. Трудно говорить о богатой стране при таких доходах большинства ее жителей.

Для общественной жизни страны характерно отсутствие демократических традиций, неумение отстаивать свои интересы, низкая политическая и правовая культура. Это вполне объяснимо нашей историей, ибо никогда Россия не была демократической страной, а законы, принимаемые властями, не способствовали ее общественному развитию.

Духовная жизнь народа характеризуется отсутствием уважения к человеку, к результатам его труда, безразличным отношением к закону, правовым нигилизмом. Волна преступности захватила страну, и последняя вышла не первое место в мире по числу заключенных на 100 тыс. жителей. В год регистрируется около трех миллионов преступлений, а совершается, по мнению генерала МВД Гурова, около двадцати миллионов. В стране насчитывается 675 тыс. сирот, причем 96 % из них имеют живых родителей. Ежегодно в России 12 тысяч жен погибают от руки мужа, еще 54 тысячи получают тяжкие телесные повреждения. Всего на учете в органах МВД стоят 4 млн. человек, совершивших насилие в семье. Ежегодно в родильных домах матери оставляют 5-7 тысяч младенцев.

В то же время в общественном сознании, активно поддержанном прессой, распространяются идеи о высокой духовности народа, наличии в его сознании коллективистских и христианских начал, «широте души», соборности и т.д. Россия представляется передовой, великой державой, призванной вести за собой другие народы и страны. Эта традиция считать Москву «третьим Римом», русский народ призванным показать путь другим народам, выполнить мессианскую роль существует с XVII века. Особенно подчеркивается роль богатой событиями истории и влияние русской культуры на развитие европейской и мировой культуры. Так. Б.П.Шулындин, анализируя особенности российского менталитета, на первое место ставит духовность, способность индивида ставить перед собой и реализовывать цели и задачи, не связанные с улучшением условий своей жизни.

Но данные статистики, особенно криминальной, не подтверждают этот вывод. Не случайно Л.И.Чинакова, полемизируя с Б.П.Шулындиным, отмечает небывалый рост имущественной и экономической преступности, массовое распространение различных форм воровства и коррупции, громадный удельный вес теневой экономики, масштабы вывоза капитала за рубеж, кровавые конфликты на почве дележа собственности, культ вещей, денег, обогащения любой ценой. Настораживают, по мнению Л.И.Чинаковой, и результаты многих социологических исследований, особенно среди молодежи. Согласно этим результатам, большинство, иной раз — до 80 %, опрошенных студентов и учащихся считают основной целью жизни обеспечение материального благополучия; они вообще не работали бы, если бы были материально обеспечены; служить же другим людям и общему благу намерены менее половины респондентов.

Как объяснялось противоречие между реальной российской цивилизацией и благостной картиной ее в общественном сознании? Самое простое объяснение состояло в том, что могучим силам народа мешают про-

явиться происки врагов, как внутренних, так и внешних. К внутренним врагам относились на разных этапах истории бояре, евреи, студенты, кулаки, троцкисты, гнилая интеллигенция, безродные космополиты, агенты влияния и просто «враги народа». Внешними врагами считались печенегы, половцы. Монголы, ляхи, шведы, турки, все империалисты и их прислужники. Сейчас нет явных внутренних и внешних врагов, а положение страны по-прежнему тяжелое, заметного улучшения не происходит.

Другое объяснение состоит в том, что мы не любим смотреть в зеркало, в лицо фактам и реальности. Это явление, известное издавна, Ф. Бэкон называл идолом рода, затрудняющим познание. Он считал, что оно свойственно самой природе человека и значительно мешает увидеть мир во всем многообразии достоинств и недостатков. По Бэкону, ум человека уподобляется неровному зеркалу, которое, примешивая к природе вещей свою природу, отражает вещи в искривленном виде. Человек скорее верит в истинность того, что предпочитают.

Имперское мышление, нередко доходящее до шовинизма, вдалбливалось в головы русских людей на всех уровнях, утверждалось, что мы объединили огромные территории и многие народы, причем не завоевали, а добились «добровольного присоединения». Мы первые совершили победоносную социалистическую революцию, в космос первыми полетели, создали лучший в мире балет. У нас были такие талантливые и гениальные люди, как Ломоносов, Пушкин, Менделеев, Толстой, Достоевский, Бердяев. А лауреатов различных премий в области искусства, науки и техники — ленинских, сталинских, государственных, президентских, губернаторских — у нас сотни и тысячи. По числу академий и академиков мы, наверное, превосходим все страны мира, вместе взятые. Хотя вклад России в мировую науку довольно скромный, и по более объективному показателю развития науки — числу Нобелевских лауреатов мы находимся на 8-9 месте (вместе с Австрией).

Мы предпочитаем судить о народе по его лучшим представителям, забывая о том, что в каждом народе есть выдающиеся люди. Героев произведений Гоголя, Зощенко, Ильфа и Петрова мы не отождествляем с народом, считая, что это, скорее, талантливые преувеличения. Обломов, Плюшкин, Чичиков, Хлестаков — это, мол, не типичные представители, а художественный образ, созданный воображением писателя. Тогда в стороне остается большинство народа, о котором, по аналогии с лучшими людьми, можно судить как о трудолюбивом, добром и законопослушном.

О двойственной природе русского народа, его «жуткой противоречивости» писал Н.А.Бердяев в «Судьбе России», подчеркивая, что «бездонная глубь и необъятная высь сочетаются с какой-то низостью, неблагородством, отсутствием достоинства, рабством. Бесконечная любовь к людям, поистине Христова любовь, сочетается с человеконенавистничеством и жестокостью. Жажда абсолютной свободы во Христе (Великий Инквизитор) мирится с рабьей покорностью». Н.А.Бердяев указывал на противоречивость русской души, которая, с одной стороны, женственная, пассивная и покорная в делах государственных, неспособная устраивать порядков в своей земле, а, с другой стороны, устремлена к созданию мощного госу-

дарства, огромной империи. С одной стороны, русский дух носит сверхнациональный, всечеловеческий характер, а, с другой стороны, необычайного русского самомнение, это страна национального бахвальства.

По Бердяеву, «противоречия русского бытия всегда находили себе отражение в русской литературе и русской философской мысли». Бердяев видит проблему в противоречивости русского бытия, не сомневаясь в его адекватном отражении в общественном сознании. Нам представляется, что проблема состоит в ином, а именно неадекватном, одностороннем отражении реального бытия сознанием. Мы склонны гордиться всегда, мы идем от победы к победе, у нас почти никогда не было поражений, по крайней мере, мы не любим о них вспоминать.

Таким образом, особенности российской цивилизации не находят полного отражения в менталитете. Это затрудняет объективный анализ бытия и поиски выхода из кризиса. Поэтому критическая оценка и изменение менталитета становятся важной и актуальной задачей всего общества.

Ю. Г. Полетаева

Екатеринбург

ОСОБЕННОСТИ СТАНОВЛЕНИЯ РОССИЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Становление в России гражданского общества исторически связано с реформами Петра I. Западные нововведения ломали традиционные отношения, созданные Московским царством Ивана Грозного. Но западноевропейская культура никогда не была тем внешним введением, которое призвано формировать Российскую историю. Н. Карамзин отмечает, что еще в IV в русские отличали себя от восточных людей, идентифицируя себя с представителями западно-европейской культуры.

История предлагает нам иное нежели смену цивилизаций, духовных ценностей, ориентиров. Реформы Петра I были верным решением, попыткой разрешить противоречия уже заложенные в Российской цивилизации, локальной по своему характеру и глобальной в своих космических стремлениях и порывах. Особенности нашей цивилизации закладывались вековым развитием живой русской речи, языковой диглоссией XIII-XIV века.

Цивилизация в России, как это ни парадоксально звучит, возникает как модель Царства, пронизательно осознанная Иваном IV Грозным, и странным образом оставленная нам в наследство в виде воспроизводства архаических структур социальности. Данный тезис не предполагает, что может быть загадка или ключ к зашифрованному, завуалированному смыслу. Предпосылки языка Царства обусловлены языковой диглоссией, здесь имели место глубокие противоречия. То, что определяется как диглоссия, можно полагать как объектность пространства речи, предпосыл-

ки для слова как объекта речи и действия? предпосылки идеологической вовлеченности, условия государственной идентичности индивида. Собственное «Я» человека в живой речи, не могло иметь место *внутри* системы подобной языку, знаковой системы, способ организованности речи лежал вне рационального понимания, собственное «Я» человека находится вне кода коммуникации значений и вне *системы* распределения ролей. Вне дифференцирующих, грамматических форм ситуативное выражение артикулированной в живой русской речи легко может стать *locus*’ом — выражением Верховной Власти Царя-перводвигателя.

Что же происходит внутри конкретного высказывания, обусловленное местом и временем, артикулированное событием? На рубеже XII-XIII вв, в северо-восточной Руси, *взаимоперенос*, *взаимововлеченность* в социальное пространство парадоксальным образом артикулируется силой *вертикального* направления. «Тишина восстановилась: князь властвовал благоразумно, судил справедливо, взял нужные меры для защиты границ и смирил половчан... Но Всеволод, недовольный... чего прежде не хотел сделать в угодность народу, то народ сделал в угодность великому князю» (Н. М. Карамзин). В высказывании масса предвосхищает (идентифицирует) образ своего «Я». Отношение знака и множественности, перенос аффектов образов, в пока еще окончательно неопределенной структуре массы северо-восточной народности, можно определить как проблему отношения *символа* (структуры социальности) *и события*. Мы будем полагать, что превращение аффектов — образов имеющих место в живой речи, возможна в политической (массовой) структуре. Социальность вычерчивается символами коллективной власти. Это символ-структура пирамиды-социального треугольника, оформление созидательной (либидинозной) энергии единства. Слово, артикулируя смысл, т.е. неся в себя структуру смысла, является стихией-восхождением к порядку в речи. Идея высшей общности (Царство) рождается из неупорядоченной русской речи, она является частью политического предприятия. Еще недифференцированная, несинтаксическая стихия речи упорядочивается вертикальным высоким образом, направленным на человека и в то же время над-человеческим. Неупорядоченная (вне синтаксиса), но все же желающая быть оформленной идеей единства и нерасчлененности реальность — то, что так часто в истории называется «национальным духом». Он взрывает и разрушает, но это всегда символическое, а значит некое *другое* — некая высшая общность.

Но эта высшая общность, обусловленная контекстом живой русской речи, не знает компромисса, живое слово проговаривало предельный, *силовой* аффект превращений. Живое Слово **было политически локализовано**. Он артикулирует глубинный пласт коллективной практики? удовлетворение военно-политических потребностей, поиск стратегических целей. В эпоху Ивана Калиты начинается закономерная идеологизация религиозного духа. Русское православие не может быть не поглощено историческом пространством срастания силы и духа, воспроизведя последнее, она ясно проговаривает и четко артикулирует первое. Мы находим проговаривание символического отношения «Тишины» образа и слова, здесь

лежит тайна и одновременно причина идеологизации церкви и *мотив* ее созидательной деятельности. В таком звучании образа непременно русская гармония (власти и государства). Все это мы видим в творчестве Московского художника Андрея Рублева. В этой точке она отлична от западно-европейской гармонии образа с ее четкой оппозицией образов или понятием «складки».

О. Р. Сигнаевская

Екатеринбург

ЦИВИЛИЗАЦИЯ КАК ПРОБЛЕМА ДУХОВНОСТИ И КУЛЬТУРЫ: РУССКАЯ ТРАДИЦИЯ

За последние четверть века выдвинуто немало философских трактовок таких фундирующих для индивидуального сознания категорий как «культура», «цивилизация», «духовность». Культура традиционно характеризуется как система ценностей, мир смыслов, способ деятельности, сфера самопроизводства личности, символическая деятельность, реальное и духовное обобщение действительности, способ развития общества, духовная жизнь общества и многие другие.

Своеобразно раскрывает особенность российского самосознания в понимании культуры академик АСН РФ, профессор Л.М. Андрюхина. Философ отмечает, что в отличие от европейской традиции в отечественной философии культура мыслится не как что-то ставшее, не как сумма достижений человека, а, как экос человеческого существования, как живая целостная стихия, открывая которую человек приближается к Богу, обретает культуротворческие потенции. Важен не столько результат, сколько сам путь постоянного приближения к овладению культурными смыслами. Таким образом, понятие культуры в российском самосознании означает не противостояние человека и мира, не насильственное покорение, но способность со-бытия.

Отсюда появляется некая логическая тождественность понимания категории культуры в русской традиции с категорией духовности, а в европейской — цивилизации. Развивая русскую традицию В.Н. Сагатовский подчеркивает: суть культуры в ключевых ценностях, жизненных смыслах, аксиологии, отвечающей на вопрос о том, во имя чего живет носитель (человечество, эпоха, народ, личность) данной культуры. В заданной логике цивилизация по отношению к культуре — технология, система средств, либо обеспечивающая реализацию культуры, либо отчуждающаяся от нее.

Аналогичные идеи имеют свои корни в работах О. Шпенглера. В работе «Закат Европы» автор утверждает неизбежную гибель культуры от

последствий цивилизации: «Мы не в силах изменить того, что родились людьми первых заморозков полной цивилизации...».

Противостоять феномену «одряхлевшей цивилизации» (В. Налимов) и пытается ценностная, смысложизненная, задающая целостность человеческого бытия сущность русской культуры. В воспитательном аспекте русская философская традиция обосновывает, что ценности культуры не «внедряются» и не проецируются в сознание индивида, проектируются лишь атмосфера или условия благоприятные их органическому «произрастанию».

Для осмысления возникновения и возрастания в духовном мире современного человека, «человека цивилизации» таких онтологических «плодов» как доброта, честность, любовь, отмечает С.Л. Рубинштейн, необходимо философии как системе перейти от уровня деятельности к уровню глубинного общения с бесконечностью культуры, природы и собственной души. Воздействие, испытываемое в глубинном общении с Миром, однозначно невыразимо, но, тем не менее, именно оно создает ту духовность в которой кристаллизуются жизненные смыслы культуры.

Т. Е. Зерчанинова

Екатеринбург

АНАЛИЗ ЖИЗНЕННЫХ ЦЕННОСТЕЙ КАК ПРЕДМЕТ СОЦИОЛОГИИ КУЛЬТУРЫ

Особенность социологического анализа культуры заключается в том, что центр внимания смещается с социокультурных объектов и процессов как таковых на людей, которые в ходе социальных взаимодействий порождают, поддерживают и изменяют элементы своего социального и культурного окружения. Таким образом, в центре внимания социологов оказываются проблемы изменения личностных и групповых характеристик членов общества в динамичной социокультурной среде.

В социологии культура рассматривается в первую очередь в ее социальном аспекте, т. е. с точки зрения процессов и результатов социального взаимодействия. Отсюда на первый план выходит изучение процессов освоения и изменения членами общества, объединенных в социальные группы, своей социокультурной среды. Это позволяет вычленить специфику данных процессов в зависимости от особенностей социального расслоения, территориального расселения членов общества, а также проанализировать вклад различных социальных групп в культурную жизнь.

Сторонники аксиологического подхода к культуре считают ценности главным компонентом культуры. Обращаясь к анализу символических и ценностных компонентов культуры, распространенных в данный конкретный исторический период времени, можно получить ответ на вопрос: что выделяется людьми как значимое, для чего и каким образом оно реализуется?

На эмпирическом уровне анализа исследователи, специализирующиеся в области социологии культуры, изучают систему норм и ценностей, регулирующих поведение индивидов и социальных общностей. Изменения в социально-экономической сфере общества сопровождаются изменениями системы ценностей людей, их ориентаций и установок. В периоды радикальных перемен, когда старые ценности разрушаются, а новые еще не сложились, человеческая мысль неизбежно обращается к проблемам культуры и духовности.

В рамках комплексного социологического исследования социальных потребностей жителей г. Покачи, проведенного кафедрой социологии и психологии Уральской академии государственной службы осенью 2000 года, изучались основные жизненные ценности представителей различных поколений.

Рассмотрим сначала особенности основных жизненных ценностей представителей различных возрастных групп жителей города (см. таблицу 1):

Таблица 1

**Жизненные ценности
представителей различных возрастных групп
(в % от числа ответов)**

Жизненные ценности	14-17 лет	18-29 лет	30 лет и старше
Хорошая семья	19,1	26,5	26,9
Дети	2,6	11,2	19,8
Здоровье	18,8	19,4	23,1
Интересная работа	10,6	12,0	6,5
Личная безопасность	2,1	1,3	0,9
Почет и уважение	4,8	1,8	1,5
Желание приносить пользу людям	5,5	4,1	4,6
Свобода и независимость	9,7	4,1	2,8
Хорошие товарищи, друзья	15,1	9,4	5,2
Высокое материальное положение	10,6	8,9	7,3
Содержательный досуг	1,1	0,8	1,1
Другое	0	0,5	0,3
Итого:	100	100	100

Из таблицы 1 видно, что значение отдельных ценностей усиливается с возрастом (семья, дети, здоровье), значение других ценностей ослабевает (интересная работа, личная безопасность, почет и уважение, свобода и независимость, хорошие товарищи и друзья, высокое материальное положение).

Что представляют собой данные возрастные группы в контексте исторического развития России? Подростки 14-17 лет — это люди, родившиеся в 1983-86 годах, т. е. «ровесники перестройки». Молодые люди в возрасте 18-29 лет — это люди, родившиеся в 70-начале 80-х годов, их становление носило противоречивый характер: начальные этапы социализации

совпали с периодом застоя, а молодые годы пришлось на эпоху кризиса. Жители города старше 30 лет — зрелые люди, родившиеся в 1970 году и ранее. Данная группа включает родителей молодых людей из двух предыдущих возрастных групп.

Исходя из этого, анализ жизненных ценностей выделенных групп интересен не сам по себе, а с точки зрения взаимодействия поколений в процессе социализации. Если жизненные ценности молодых людей в возрасте 18-29 лет незначительно отличаются от жизненных ценностей старшего поколения, то в отношении подростков эти различия достаточно существенны. Это можно объяснить, с одной стороны, психологическими особенностями подросткового возраста, с другой стороны, особенностями того исторического этапа, в который проходило их становление. Семья — не единственный агент социализации, на формирование личности оказывают влияние и средства массовой информации, и школа, а также другие агенты социализации. Нельзя забывать и об активности, избирательности личности в процессе социализации. Поэтому ценности молодого поколения не могут совпадать с ценностями более старшего поколения, иначе невозможны были бы изменения в обществе.

Несмотря на различия в системах жизненных ценностей, отраженных в таблице 1, ведущие ценности одинаковы у всех возрастных групп: на первом месте — это хорошая семья, на втором — здоровье. Таким образом, можно сделать важный вывод: представления о кризисе идеалов и ценностей молодых людей нуждаются в серьезном уточнении. Изменения имеют место, но о кризисе говорить не приходится. Хорошая семья играет ведущую роль в структуре терминальных ценностей учащихся. Хорошие отношения в родительской семье и образование своей собственной семьи — одновременно выступают как реальные и прожективные проблемы. С другой стороны, превалирование этой группы ценностей свидетельствует о все большем утверждении в сознании молодежи ценностей нормальной частной жизни.

Неожиданно высокое место для молодых людей в иерархии основных жизненных ценностей занимает здоровье. Видимо, это связано с общей тенденцией ухудшения здоровья населения и свидетельствует об озабоченности молодых людей данной проблемой.

На третьем месте — хорошие друзья, товарищи. Приоритетность коммуникативных ценностей, с одной стороны, можно объяснить возрастной спецификой данной социальной группы. Друзья являются для молодых людей ведущей референтной группой.

Четвертое и пятое место поделили интересная работа и высокое материальное положение. Потребность молодежи в денежных средствах отражает не только их потребительские запросы, но и реакцию на экономический кризис, снижение уровня жизни, ставящих на первый план проблему обеспечения достойного существования. Между тем нами зафиксирована особенность, характерная для Севера: значимость высокого материального положения у северян ниже, чем у жителей юга Тюменской области и по стране в целом. Это может быть следствием более высокого уровня материальной обеспеченности.

Трудовые ценности (интересная работа) занимают в иерархии ценностей подростков достаточно высокое место. Процесс самоопределения оборачивается поиском не только своей референтной группы, но и поиском своего дела. 33 % опрошенных учащихся в возрасте 14-17 лет соотносит успех в жизни с интересной работой. Скорее всего, именно эта группа молодых людей может рассматриваться как наиболее активный субъект образовательной и трудовой деятельности.

Дополнительный анализ показал некоторое различие жизненных ценностей у юношей и девушек: для первых чуть более важны свобода и независимость, а также общение с друзьями, для вторых — несколько важнее интересная работа и желание приносить пользу людям.

Обобщая полученные результаты и обращаясь к материалам социологических исследований последних лет, можно выделить следующие основные тенденции в развитии ценностных ориентаций молодежи:

1. Молодежь предпочитает в первую очередь «вечные», «общечеловеческие» ценности. На первом месте — желание семейного счастья.

2. Все более определенно проявляются ориентации на достижение личного успеха.

3. Представление молодых людей о способах достижения успеха связано с высоким уровнем образования и интересной работой.

Таким образом, эмпирический анализ особенностей жизненных ценностей представителей различных поколений может предоставить информацию о характере и тенденциях изменения одного из важнейших элементов культуры — ценностей.

С. В. Ефимова

Омск

ПРАВДОИСКАТЕЛЬСТВО КАК ФЕНОМЕН КУЛЬТУРЫ

Достаточно часто Россию называют страной правдоискателей. «Россия страна безграничной свободы духа, страна странничества и искания Божьей правды» (Н. А. Бердяев).

Наличие людей, ищущих правду, во все времена было столь велико в России и столь очевидно, что сам феномен правдоискательства не был определен достаточно четко. Попытку определить формы проявления этого феномена, находим у Н. Бердяева в «Русской идее», однако он не оформляет свои представления о феномене правдоискательства, для него значительно важнее вскрыть противоречивость русского человека и особенности его мировосприятия. «Русская мысль, русские искания начала XIX в. и начала XX свидетельствуют о существовании русской идеи, которая соответствует характеру и призванию русского народа. Русский народ — религиозный по своему типу и по своей душевной структуре. Религиозное

беспокойство свойственно и неверующим. Русские атеизм, нигилизм, материализм приобретали религиозную окраску. Русские люди из народного, трудового слоя, даже когда ушли от православия, продолжали искать Бога и Божьей правды, искать смысла жизни... Русские искания несут не душевный, а духовный характер».

Н.А. Бердяев указывает не только формы проявления феномена правдоискательства: нигилизм, странничество, атеизм, самозванство, но и оговаривает некоторые их характеристики: религиозную окраску, а также бытийное происхождение. Рамки данной работы не позволяют глубоко проанализировать все эти формы, но на наш взгляд их общие стороны это — единая религиозная основа, неудовлетворенность существующим бытием и определенная деятельность для реализации идеала.

Первое, что следует отметить, правда в российском менталитете представлена в большей степени сопряженной с православным мировоззрением, которое рассматривает ее как некоторое откровение лишь для избранных, предполагается, что будущие носители правды должны иметь вполне определенный тип.

Вторым важным моментом при определении феномена правдоискательства является осознание несоответствия реальной действительности представлениям о том, что есть правда и каким образом она должна быть представлена на земле.

Третьим компонентом феномена правдоискательства, является наличие идеала, который необходимо приблизить. В силу того, что православная парадигма является основополагающей, мы имеем либо идеал божественной природы (хилиастический или трансцендентно-спиритуалистический), либо земной (построение светлого будущего и т.п.).

Правдоискательство, предполагая наличие некоего идеала, критику существующих порядков, мечту о наступлении царства правды, дает возможность сравнивать его с утопиями. Как замечает М. Ласки: «Утопии создаются одновременно и от отчаяния, и от надежды. Это модели стабильности, рожденные в атмосфере противоречий. Это действия — своего рода «деятельные сновидения» — во имя дальних ценностей, которые игнорируются или предаются в настоящем, которые некогда существовали в прошлом или могут быть осуществлены в будущем. Это интерпретация существующего порядка и — в большинстве случаев — программы его изменения. Утопии всегда свойствен поучительный смысл в форме скрытого призыва к действию... Утопическая мечта о будущем, с ее источниками в фантазии и отчуждении, предполагает наличие кошмара настоящего».

Связь феномена правдоискательства с религиозными исканиями и представлениями о царстве Божьем, ставит вопрос об отличии утопии и христианской эсхатологии. Таким фундаментальным отличием утопии от христианской эсхатологии является то, что христианская эсхатология исторически, политически осуществляется как настоящее, а не как будущее. Смысл христианской эсхатологии в том, чтобы человек был способен к восприятию настоящего, поскольку царство Божие мыслится как уже наступившее, после прихода Христа, оно потенциально существует в мире.

По таким формальным признакам, как неудовлетворенность существованием и выработкой идеала будущего устройства, утопии и правдоискательство совпадают. Однако, существует различие между утопией и правдоискательством, если определять последнее как поиски или возвращение к утраченной Божественной правде. С другой стороны правдоискательство проявляется в специфической деятельности, основанной либо на собственном творчестве, либо на мистическом основании этой деятельности.

Разработанные в конце XX века новые теории утопии уточняют наши представления о соотношении утопии и феномена правдоискательства. Речь идет об учении Э.Блоха об имманентном действительности утопическом начале бытия человека. Основополагающим моментом новой теории утопии стала конкретизация и дифференциация отдельных видов утопии, что дает возможность перейти от традиционных исследований социальной утопии к утопиям культурным, политическим, идеологическим и другим, то есть позволяет рассматривать их как самостоятельные явления. А новое понимание конструктивности утопии позволяет рассматривать феномен правдоискательства как вариант культурной утопии, особенно в связи с тем, что в данных представлениях утопия функциональна в двух отношениях: «как стимулятор замысла проекта и его осуществления и как свидетельство его неудачи. Если проект реализуется, отпадают его потенциально возможные утопические превращения, исчезает утопия. Если же этого не происходит, потенциальная утопия обнаруживается, исчезает тогда сам проект». Такая трактовка проясняет, почему феномен правдоискательства, представленный носителями знания о правде, вырабатывает стратегии реакций на существующую реальность, которые провозглашают либо смирение, либо компромиссы, либо уход от реальности. Уход этот может осуществляться как поиск такого пространства, где существующая реальность не имеет силы (например, старообрядцы, которые под давлением государства стали самостоятельны, не дожидаясь высылки, уходить в леса и недоступные для царской власти местности, или духоборы, выбравшие эмиграцию). Либо крайний вариант смерть как избавление от проблем существующей реальности и обретение божественного царства (коллективное самосожжение). В качестве компромисса можно рассматривать победу носифлян, союз государства и церкви.

Поскольку феномен правдоискательства проявляется через субъект в его конкретных действиях и идеях, то наблюдается именно процесс многократного усиления одних неудачных, незавершенных либо ошибочных исполнений на фоне других. Однако, сталкиваясь с несправедливостью мира реального, того в котором находится субъект, он находит способы, которые позволяют ему сохранить свои основные ценностные ориентиры: через систему терпения, подвижничества, существовать в этом мире или уйти из него (физически, либо через изоляцию). Выбор специфических способов субъектом будет зависеть от признания им либо Бога, либо Абсолюта, ответственного за Высшую справедливость.

Таким образом, феномен правдоискательства, не только существует как культурная утопия, но и как способ существования общества, социума, личности в условиях нарастания кризисных явлений, требующих пе-

реустройства сущностного бытия, или существования в условиях уже изменившегося бытия. Как в психологии существует признание того, что человек использует уход или сублимацию, то культура вырабатывает своеобразный способ реагирования на определенные ситуации, при этом сохраняется «ядро культуры», которое может наращивать новую оболочку в виде уже новой реальности. Таким образом, функциями феномена являются выработка в культурном пространстве адаптационных механизмов, которые, закрепляясь в сознании как пример разрешения / неразрешения противоречия, определяют возможность его использования в будущем в аналогичных условиях. Феномен правдоискательства может проявляться, как борьба за правду, в том случае, когда имеется альтернатива разрешения противоречия по-иному и эта альтернатива грозит уничтожением канона, чтобы не допустить полного разрушения запускается механизм борьбы для частичного уничтожения некоторых реалий, но для того, чтобы сохранить «ядро», незыблемые основания (итог революции 1905 года — конституция при сохранении монархии).

Феномен правдоискательства возникает для сохранения равновесного состояния при антиномичности в обществе, которое с одной стороны всячески пытается сохранить традиционные формы, а с другой не может устоять перед необходимостью перемен и вынуждено вырабатывать стереотипы существования в этом кризисном состоянии. Подобным образом сохраняется духовный потенциал, который может быть раскрыт и реализован в ситуации стабильности. Культура вырабатывает своеобразный способ реагирования на угрожающие целостности социума и личности условия и сохраняет основание для нового развития через переосмысление произошедших перемен. Обращение разных типов правдоискателей к христианству, его переосмысление происходит именно вследствие того, что потенциал, заложенный в нем, не исчерпан полностью.

Функциями правдоискательства становится выработка механизмов корректировки общественных ценностей в условиях нарастающих кризисных тенденций, введения в условиях традиционного общества культурных новаций.

Н. М. Ершова

Екатеринбург

МЕЧТАТЕЛЬНОСТЬ КАК ЧЕРТА РУССКОЙ МЕНТАЛЬНОСТИ

«Лучшее, что в мире, это — мечта»

И. Киреевский

Склонность предаваться мечтам как своеобразной непреодолимой страсти свойственна, пожалуй, любому человеку, независимо от пола, расы

и национальности. Существовавшая на протяжении столетий тенденция определять мечтательность как доминанту женского характера (половой шовинизм мужской ментальности) во многом не соответствует реальному положению дел. Основные сюжетные черты мировой литературы и концептуальное содержание философии свидетельствуют скорее об обратном; мечтательность мужчин претендует на значимость, воплощаясь и транслируясь в многотомных (трудах) произведениях (Платон, Кампанелла, Ф. Бэкон, Т. Мор, Сен-Симон, Фурье, романтики и т. д.).

В «Словаре русского языка» мы находим несколько взаимосвязанных между собой определений мечты. Выделим два, первое: «мысль, дума о чем-либо сильно желаемом, манящем; стремление, желание»; второе — определяет мечту в качестве высшего критерия оценки чего-либо. Словарь Даля акцентирует процессуальный характер мечтательности: мечтать — «играть воображением, думать, представлять себе то, чего нет в настоящем». Рассмотрение мечты в данном контексте элиминирует тривиально-доминирующее (как правило, содержащее негативный оттенок) понимание мечты как фантазии о нереальном, несуществующем и неосуществимом.

Мечта приобретает исключительно многомерный или, если быть еще более точными, многоуровневый характер. В этом случае, мы можем вполне корректно провести дифференциацию мечтательности на женскую и мужскую составляющие, а также национальные спецификации, несущие в себе те или иные привилегированные черты. Мужская мечтательность грезит глобализмом, затрагивающим процессы не только природного (вопросы мироздания), но и социально-политического характера. Она концентрируется вокруг универсального, избегая плоской конкретики низменного.

Женская мечтательность локальна. Она непосредственно затрагивает людей, эмоционально близких женщине. Женская мечта эмоциональнее мужской и в то же время более реалистичней, она более конкретна. Пожалуй, здесь будет уместно отметить, что поэтика универсального (скрытая для поверхностного взгляда) все же сохраняет в ней всю свою мощь, проявляясь сквозь бытовую тривиальность обыденной жизни.

Спецификой русской мечтательности является ее «зацикленность» на социальной трансформации действительности, достигающей в определенные периоды критических порогов, за которыми в отдельных случаях следуют взрывы практической активности. В период XIX в. жажда социальных изменений приобретает настолько интенсивный характер, что погружает в эйфорию мечты большую часть дворянства и разночинской интеллигенции, пытающейся из нескольких «воздушных замков» выбрать один, пригодный для России. Русский народ, с начала становления государственности был в большей степени подвержен мечтательности, чем любой другой.

Мечта не равнозначна утопии. (По созданию утопий западноевропейская ментальность превосходит российскую). Мечта намного шире и богаче в средствах воплощения задуманного социального переустройства. Она предполагает вмешательство сверхъестественных сил божественной

природы на уровне реального и допустимого. Национальная русская мечта коррелятивно связана с массивом народной мифологически-поэтической и сказочной действительности, являющегося отражением представлений об окружающем мире. Причем, в фантазийной сказочной реальности мечтательность представлена в своеобразной форме деятельности — мистерийной активизации будущего. (Как правило, русский сказочный персонаж ничего не делает для реализации своей футуристической мечты, будущее само, в порядке некоторой предопределенности, осуществляется в его жизни).

Доминирующей чертой русской мечтательности, наиболее радикально отделяющей ее от западноевропейских аналогов, является жест разочарованности в самой мечте, жест, нигилизирующий смысл ее существования. Разочарованность инкорпорируется в структурно-процессуальную событийную ткань мечтательности, как динамический разрыв между виртуальной ценностью мечты (например, прекрасное и светлое будущее) и невозможностью ее адекватного воплощения в реальной действительности. Разрыв, одновременно дарующий мечте болезненную смерть и жизнь в иной форме существования.

Русская мечтательность представляет из себя неоднородный сплав особой формы религиозности, фундированной причудливой связью христианских норм и языческих верований. Вследствие этого, русская мечтательность не эгоцентрична. Ее интенции всегда экстраполируются на все человечество. Мечта о персональном счастье немислима в русской ментальности без счастья Другого, без счастья ближнего своего.

Утверждение о женском характере русской ментальности, в отличие от заподноевропейской, имеющей, с точки зрения ряда авторов, ярко выраженные маскулинные черты, вряд ли имеет под собой достаточные основания. Скорее следует говорить, что в мечтательности (безотносительно русской или западноевропейской) содержатся как женские, так и мужские компоненты, коррелирующие друг с другом в разной пропорциональной зависимости. Если использовать антропоморфно-метафорическую терминологию, то мы столкнемся со своеобразным гермафродитизмом ментальности. В зависимости от выбранной герменевтической стратегии (как правило, ограничивающейся традиционным бинарным набором возможностей) равнопропорциональный гермафродитический текстуальный массив, характеризующий ментальность/мечтательность, обретает четко выраженные доминанты мужского, либо женского порядка. Первоначальная нетривиальность гермафродитизма редуцируется к простейшему набору банальных односторонних детерминаций. Помимо вышеизложенного, гермафродитическая неоднозначность русской ментальности/мечтательности определяется ее европейско-азиатской континентальной топографией, константно вбирающей и смешивающей в себе разнородные ментальные образования.

Таким образом, использование небинарных герменевтических стратегий позволяет определить русскую мечтательность, и в целом русскую ментальность, как сложный неоднородный комплекс, находящийся в постоянной динамике смешения своих составляющих и не позволяющий вы-

носить какие-либо категорические суждения о мужской или женской природе этого многомерного образования.

С. П. Кулик

Витебск

К ПРОБЛЕМЕ АРХЕТИПА ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Анализ глубинных структур культуры приводит многих исследователей к определению восточно-славянской культуры (в первую очередь, русской) как культуры антиномико-диссонансного типа. Они исходят из того, что в русском самосознании антиномичный дискурс заложен изначально, причем в форме разорванного, не приемлющего синтеза антиномизма.

По утверждению Ю.М. Лотмана, для русской культуры характерны бинарные структуры, которые определяют способ мышления и самовыражения национального духа, тогда как для западно-европейского менталитета в большей степени характерны «тернарные», троичные структуры. В тернарных структурах самые глубинные культурные взрывы никогда не охватывают всего богатства социокультурных пластов, всегда остаются некоторые ценности предшествующего периода, которые перемещаются из периферии культуры в центр. Идеалом же бинарных культурных систем объявляется полное разрушение и гибель всего существующего как порочного. Если в тернарном культурном архетипе преобладает стремление «приспособить идеал к реальности, то в бинарном — осуществить на практике неосуществимый идеал». В этом видится коренное отличие архетипов русской и западно-европейской культур, при этом считается, что «диссонанс», который заложен в русскую культуру, является необходимым источником ее жизнеспособности. Автоматически всю восточно-славянскую культуру, в том числе белорусскую и украинскую, относят к данному антиномическому архетипу.

Такое определение культурного архетипа восточных славян, на наш взгляд, не является вполне корректным. При всей привлекательности и, на первый взгляд, объяснительной способности вышеназванных подходов, с ними все же никак нельзя согласиться.

Во-первых, проблематично, чтобы диссонанс выступал источником жизнеспособности культуры. Возможность существования любой культуры определяется не антиномичными, что означает пограничными, ситуациями (наличие последних свидетельствует скорее о разрушительных тенденциях в культуре), а возможностью выхода за их пределы. В той же русской культуре попыток такого выхода за пределы антиномичности существует достаточно много: «Софианская» ересь русских философов,

идея мессианства, Богочеловечества, космизма, ноосферы, концепция евразийства и многие другие.

Во-вторых, бинарная (антиномическая) организация культуры может привести к пробуксовке заложенных в человеческой культуре «машин времени» и тем самым к нарушению законов самой мысли. А ведь сознание, мысль как раз и означивают любое явление как культурное. Осуществление мысли в самых крайних границах общественного, публичного пространства бинарной культуры возможно, но это будет мысль, не выполняющая законов мысли. Известно, в нашей культуре не всегда срабатывала такая «машина времени», ибо отсутствовало само публичное пространство мысли. Не пережив, не испытав в свое время такие европейские явления, как капитализм, гражданское общество и т.д., мы ринулись в какое-то послеевропейское состояние. Пробуксовка «машины времени» в культуре привела к тому, что мысль, живущая только в своем публичном пространстве, в ином публичном пространстве существует только в букве, в знаке. Отсутствие публичного пространства окончательно «дискретизирует» мысль, сводит до минимума возможности ее исполнения, движения. Реальное движение мысли заменяется только имитацией этого движения сугубо дискретными образованиями, знаками знаков. Дискретная мысль представлявшаяся раньше лишь как абстракция, обретает реальность, но реальность, лишенную какого-либо смысла. Такое мышление можно сравнить лишь с дизъюнктивным «интеллектом» современных компьютерных устройств, где любое движение, только сейчас происходящее, уже обозначено, уже как бы выполнено раньше, и мы ориентируемся только на знак знака. На первый взгляд это подтверждает традиционные определения русской и всей восточно-славянской культуры как культуры антиномико-диссонансного архетипа. Однако если бы эти определения были верными, то никогда не существовало даже возможности выхода за пределы подобного мышления и налаживания «машин времени» в нашей культуре. Она в конечном итоге давно бы погибла. В своей работе, посвященной бинарной организации культуры, М.С. Уваров верно замечает: «Жизненность русской культуры, возможность ее пассионарного существования в потоке истории определяется не онтологией пограничных состояний, но возможностью выхода за пределы подобных стереотипов сознания». А этого можно достигнуть лишь реальной работой «недизъюнктивной» мысли и восстановлением в культуре хода «машины времени».

В-третьих, у истоков восточно-славянской культуры лежит кумуляция ценностей многих культур, постоянный и плодотворный процесс взаимовлияния культур Запада и Востока. Из этого вытекают ассимилятивные способности культуры, толерантность и терпеливость в менталитете восточно-славянского этноса. Ассимилятивные свойства восточно-славянской культуры обеспечили также выживаемость и сохранность этой культуры и, надеемся, обеспечат в дальнейшем ее возрождение и расцвет. Такая кумулятивная и ассимилятивная традиция в культуре восточных славян обеспечивала и обеспечивает ей возможность быть полем взаимопроникновения самых различных культур Запада и Востока.

Все это позволяет сделать вывод о том, что восточно-славянскую культуру никак нельзя отнести к культуре антиномико-диссонансного архетипа. Однако восточно-славянскую культуру нельзя отнести полностью и к культуре тернарного, троичного архетипа. Обратной стороной ассимилятивно-кумулятивной способности данной культуры являются эклектизм, прерывность культурных традиций, драматизм и даже антагонистическая противоречивость развития, что может привести и не раз приводило в истории к самоотрицанию и низкопоклонству перед чужим. Архетипом восточно-славянской культуры можно считать форму взаимодействия бинарного и троичного архетипов, что открывает возможности новых типов развития, в которых традиция становится фундаментом преемственности культуры и одновременно дополнением европейского опыта.

История, например, дает множество фактов такой дополнительности бинарного и троичного архетипов в жизнедеятельности белорусской культуры: особенности этногенеза белорусов (ассимиляция славянских, балтских и коренных племен), длительное мирное сосуществование язычества и христианства, терпимость к верующим-латинцам и униатство, религиозность и атеизм, приверженность идеалам европейского Возрождения и засилие схоластики в эпоху Просвещения и т.д. Очень часто в культуре Беларуси переплетаются диктат бинарной исторической структуры с ее крайними культурными измерениями и троичность европейского культурного архетипа. Даже самые трагичные политические и социальные взрывные процессы не смогли разрушить глубинные пласты белорусской культуры. Чаще здесь имело место одновременное сочетание взрыва в одних культурных сферах и постепенного развития в других. Можно, конечно, привести множество примеров и из истории русской и украинской культуры, которые проиллюстрировали бы высказанную выше мысль о взаимодополнительности бинарного и троичного архетипов для восточно-славянской культуры в целом. История и ценностный потенциал восточно-славянской культуры дают возможность актуализации тернарных культурных структур и, тем самым, создают основы для преемственного развития, усиления интегративных процессов и расцвета русской, белорусской и украинской культур.

Р. Р. Нуретдинов

Нижний Тагил

**«КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ ТИПЫ»
В СОВРЕМЕННОЙ ТРАКТОВКЕ:
КОНФРОНТАЦИЯ ИЛИ ДИАЛОГ**

Для современного российского общества довольно привычной стала фраза «переходный период». Вот только понимание того, куда мы все-таки «переходим» бывает самым различным. Сегодняшние реформаторы

говорят о переходе к рыночным отношениям и интеграции с цивилизованными странами Запада. Но в фазе постиндустриального развития многие отношения классического капитализма (частная собственность, товарное производство, производительные силы, производственные отношения и т.п.) существенно трансформируются. Идеальный прототип государства западного образца, к которому так стремятся отдельные политики современной России, через определенное историческое время, может попросту устареть для мирового сообщества постиндустриального или постэкономического (термин, применяемый доктором экономических наук В.Л.Иноземцевым) типа. И то, что некоторым представляется идеальным, может оказаться достоянием прошлого. Каково же место России в современном динамичном мире? Каковы перспективы развития ее самобытной культуры при соприкосновении с «западной» цивилизацией?

Подлинная социальная интеграция связана с формированием, дифференциацией и эволюцией все более емких и сложных органических сообществ и их структур, переходом от локальных цивилизаций к единой, общечеловеческой цивилизации — глобальному миру. Но жизнеспособность глобальной структуры возможна при очень важном кардинальном условии — прекращении «войны цивилизаций» (С.Хантингтон). «Для ближайшего будущего, — пишет автор, — можно говорить о том, что ему не будет свойственна универсальная цивилизация. Вместо нее будет существовать мир различных цивилизаций, каждая из которых должна сосуществовать с другой». Теперь, становится более понятен парадокс: чем более Европой овладевает дух единства, проявляющейся в различных формах интеграции, тем масштабнее проявляется принцип регионализма. Любой регион — непременно территория, но не каждая территория — регион. Регион есть территориальная цивилизационно-культурная общность существующих, устойчивых и динамических признаков жизнедеятельности людей.

Проблема регионализма обострилась с распадом двухполюсного мира. На исходе XX столетия рухнула коммунистическая концепция об «основном противоречии современной эпохи» и выявились действительно глобальные разломы. Среди них — пропасть между регионами мира, уже вступившими на путь постиндустриальной, постэкономической трансформации, и другими регионами, которые находятся в режиме «догоняющего аутсайдера». В предельно общем виде это различные проявления полюсных способов жизнеустройства человеческой деятельности, символически обозначаемых как «Запад» и «Восток», — не в связи с географическим местонахождением, а как целостных цивилизационно-культурных мегаобразований.

Неоднозначно место современной России в этих цивилизационно-культурных суперсистемах. Эту неопределенность удачно характеризует риторический вопрос Р. Киплинга: «Самая западная из восточных или самая восточная из западных?» Так кто же мы, россияне? К какому культурно-цивилизационному типу относимся? Каковы перспективы развития нашей самобытной культуры? Для российских мыслителей всегда неоднозначны эти вопросы, они проявляются, прежде всего, в евразийст-

ве. Ф.М. Достоевский писал: «Россия не только в одной только Европе, но и в Азии... может быть Азия-то и есть наш главный исход». Более категорично высказался А.Блок: «Да, скифы мы». Русский философ Н.Я. Данилевский (1822-1885), в книге «Россия и Европа» (1869) обосновал интересную идею о том, что между формами органической жизни и культурой можно провести непосредственную аналогию. Точно так же как живые организмы находятся в непрестанной борьбе друг с другом и окружающей средой, так и культуры рождаются, живут и умирают, находясь в постоянном противоборстве с себе подобными. Такая трактовка получила название теории «культурно-исторических типов». Данилевский выдвинул свою теорию структуры и динамики «культурно-исторических типов» для того, чтобы объяснить более узкую проблему, — почему Европа (Запад) относится к России враждебно. Он писал: «Европа видит в России и славянстве не только чуждую, но и враждебную силу...». Данилевский не видит рациональной основы для враждебности Европы по отношению к России. «Причина явления гораздо глубже. Она лежит в неизведанных глубинах тех племенных симпатий и антипатий, которые составляют как бы исторический инстинкт народов, ведущий их (помимо, хотя и не против их воли и сознания) к неведомой для них цели...», — таков вывод философа. Реальную же причину возникновения антагонизма Данилевский видит в том, что Россия и Европа принадлежат к различным историко-культурным типам. Отвечая на вопрос о причинах враждебности Европы к России и славянству, Данилевский видит их в том, что Европа уже вступила в период упадка, в то время как славянская цивилизация входит в период расцвета своих творческих сил.

Исходя из теоретических воззрений Д.Я. Данилевского, напрашивается вывод, что дряхлеющий организм Европы должен неминуемо уступить потенциально сильному и молодому организму России. Философ предрешил исход борьбы двух культурно-исторических типов в пользу России, взяв за основу принципы эволюционизма и органицизма. Чтобы до конца разобраться в проблеме противоборства и конфликта Европы и России, необходимо рассмотреть эти культурно-исторические типы с подачи самого же Н.Я. Данилевского, как противоположности. Между антагонистами борьба неминуема, но по диалектическому закону существует и неразрывное единство. На иррациональном уровне в процессе этого противоборства культурно-исторических типов возможна консолидация на рациональной основе. Чтобы не погибнуть окончательно, как культурно-исторический тип, Европа объективно должна обратить свой исторический взор на более молодой, а следовательно, более жизнеспособный организм, которым и является Россия, продолжающая доминировать как культурно-исторический тип в славянском мире.

Реалии сегодняшнего дня подтверждают этот тезис. Чем больше интегрируется Европа, требующая дополнительных ресурсов, минимизации стоимости рабочей силы и рыночного пространства, чем больше США не уступают своего мирового лидерства, тем больше европейцы обращают свои надежды на Восток (по варианту Бисмарка — «тевтоны — муж, славяне — жена»). Созвучно с этим звучит цитата О.Шпенглера: «Слово Ев-

ропа и возникающий под его влиянием комплекс представлений единственной причиной, заставлявшей наше историческое сознание объединять Россию и Европу в одно ничем не оправдываемое целое». Вообще рационально мыслящая Европа на рубеже тысячелетий взирает на Россию как на свою «молодую кровь». Этот тезис прозорливо подтверждает Ф. Ницше: «Мыслитель, у которого лежит на совести будущее Европы, при всех своих планах, которые он составляет себе относительно будущего, будет считаться с русскими, как наиболее верными и вероятными факторами в великой борьбе и игре сил». Это было одно из первых концептуальных видений России, имеющей фундаментальные интересы и в Азии, но в качестве европейской державы. Объективно являясь неотъемлемым фактором общеевропейского культурного пространства, Россия включает в себя азиатский компонент, как специфический культурно-исторический тип, но относится к нему по-европейски в духе толерантности. Не менее очевидно и то, что российская культура своеобразна и не сводима к западноевропейской модели. Именно здесь проявляется со всей очевидностью единство и борьба двух культурно-исторических типов. Ценности и смыслы Запада и Востока Европы — это асимметричное правое и левое полушарие культурного разума. Порознь они — лишь биологический компонент, и лишь вместе они — разум.

Итак, риторический вопрос Р.Киплинга, определяется этой статьей в пользу России, как самого восточного из западных. На основе многополярности и терпимости исторически возможно сближение двух культурно-исторических типов и даже их дальнейшая объективная интеграция. Вопрос полной адаптации России в Европейском Сообществе в обозримом будущем не встает, что объясняется геополитическими масштабами России, пока еще экстенсивным типом социально-экономических отношений. Более перспективное направление — это открытость отношений и конструктивное сотрудничество с взаимной культурно-исторической пользой.

Т. Л. Пантюхина

Курган

РОССИЯ И ЗАПАД НА ПОРОГЕ НОВОГО ВРЕМЕНИ: СВОЕОБРАЗИЕ ИСТОРИЧЕСКИХ ПУТЕЙ

Со второй половины XV века в жизни России и Запада появляются элементы сходства, главным из которых является возникновение и укрепление централизованного абсолютистского государства. Духовные процессы, сопровождающие и ускорившие становление централизованных государств на Западе и Востоке, теоретические построения, которые обосновали новую государственность, однако, отличались друг от друга. Обе части Европы образовали миры, вдохновляемые разными иерархиями

ценностей. Так, свобода личности стала исходным символом и основной ценностью европейского мира, а идея исключительности русской церкви и государства — мира Московского на рубеже XV-XVI веков. Под двойным углом зрения — внешнего сходства и внутреннего различия — можно попытаться проанализировать явление Нового времени, которое характеризуется как раскол, имевший место в обеих частях Европы.

В начале XVI в. католическая Европа была поражена небывалым прежде идеологическим расколом — Реформацией, которая разделила Западную Европу, считавшую себя еще в XV в. единой и неделимой, на два враждебных лагеря: гражданский и религиозный. Вопросы веры стали вопросами жизни и смерти. В ходе борьбы реформаторы пытались найти место человеку в новом раннекапиталистическом мире, в котором отношения «личной зависимости» (сословная монархия, корпоративные связи) уступают место отношениям «вещной зависимости» (товарно-рыночные связи).

В то время, как Запад переживал раскол и крушение прежних ценностей, в России происходило их укрепление. Для этого, казалось, были все основания. То, что Москва оставалась единственным православным государством, отстаивавшим свою политическую независимость, нередко приписывалось особому благочестию русской церкви, первоизданной чистоте и силе русской веры. Официальное вероучение не терпело ни малейших возражений, всякое сомнение рассматривалось как святотатство. Этим можно объяснить панический ужас, с которым церковные круги реагировали на так называемую ересь жидовствующих, появившуюся в последней трети XV века в Новгороде. Об их идеях можно судить по критике, которую вели против секты новгородский епископ Геннадий и настоятель волоколамского монастыря Иосиф Волоцкий. Собор 1504 г. осудил ересь, и многие еретики были сожжены на кострах по испанскому образцу.

Идеи еретиков XV в. развили «нестяжатели» (идеологи Нил Сорский, Вассиан Патрикеев). В центре внимания противников ереси в лице иосифлян стояла борьба за влияние на светскую власть. Они старались убедить московского государя, что главной задачей власти является защита чистоты православия и забота о спасении душ подданных. По мнению Иосифа Волоцкого, разработавшего теорию теократического абсолютизма, государю надо подчиняться как самому Богу. Спор иосифлян с «нестяжателями», который продолжался и после Собора 1504 г., стал конфликтом другого рода, чем борьба с ересью, так как происходил внутри традиционного православия. Но после падения Вассиана Патрикеева в 1531 году этот спор, в сущности, кончился. Иосифлянство окончательно восторжествовало в русской церкви. Русская земля была «чиста» от ереси. На долгие годы — вплоть до церковного раскола во второй половине XVII в. — было искоренено инаковерие, за исключением редких его вспышек. Ничего похожего на реформацию в России не возникло. В это время существовала еще почва для рационально-критического подхода к вопросам веры.

В то время, когда на Западе рационализм стимулировал критическое мышление, в России он мог лишь поддержать существующее положение,

ибо истинно верующий должен был не рассуждать, а подчиняться и служить идеалу. Даже в самые страшные и темные времена смуты и крестьянских войн, вера в превосходство русского государственного строя и русского православия оставалась непоколебимой. Никакие факты не могли опровергнуть идеал. Поворот от должного к сущему, от абстрактного к конкретному в России еще не наступил.

В России абстрактный идеал все еще воспринимался как часть действительности, и он не нуждался в доказательствах. Успехи Запада казались несущественными, ибо он не обладал истинной верой. Западный человек научился понимать, что если между идеалом и действительностью существует разрыв, то надо приспособить действительность к идеалу, а если это невозможно, пересмотреть идеал. На Руси даже в самые тяжкие времена (эпоха Ивана Грозного, Смуты) социально-политическое недовольство уживалось с верой в уникальное Московское царство и царя, который уподоблялся Богу. И хотя идеал долгое время уживался с фактическим ограничением царской власти (Боярская дума, церковные наставления), все же продолжали мечтать о всемогущем царе, который мог насаждать правду и справедливость, карать неправедных и нерадивых. Действительность, оказывалась сложнее идеала.

В XVII в. на Западе схоластическо-теологическое верознание перестает быть авторитетом для разума. Это ярко продемонстрировал век Просвещения. Разум мог быть не только инструментом государственного абсолютизма, но и орудием его критики. Иначе обстояли дела в допетровской России. Здесь, как когда-то в Европе, вопросы веры стали вопросами жизни и смерти. В середине XVII в. идеи патриарха Никона вызвали взрыв негодования в стране. Почему общество оказало такое сопротивление нововведениям в церковной литературе и богослужебных книгах? Почему произошел раскол не только в церковных кругах, но и в обществе в целом? Утверждая, что греческие обряды и богослужебные книги в некоторых отношениях более соответствуют церковному предназначению, чем русские, Никон посягнул на идею особого предназначения Москвы, идею, что именно на Руси существовало истинное и незапятнанное христианство.

На Западе раскол происходил по вертикали. Реформаторам удалось лишить идею неравенства людей религиозной санкции. Реформация создала социально-психологические условия, укрепляющие вертикальные связи элит и масс, размывающие границы между «верхами» и «низами» общества. В России раскол, усиленный петровскими реформами, происходил по горизонтали. Высшее сословие восприняло западные представления о лояльности к государю, понятие личной чести, низшее сословие осталось на уровне прежнего идеала — земного царя — бога, который по-прежнему для них являлся носителем божественной силы и правды.

Западные страны того времени на собственном опыте испытали ужасный итог отсутствия единых общепризнанных норм и борьбы враждующих мировоззренческих лагерей. Пример России показал, что и противоположное состояние — торжество единого идеала и единой иерархии ценностей — влечет за собой непредсказуемые последствия.

СПАСЕНИЕ КУЛЬТУРОЙ?

С тех пор, как западный индивид, а вслед за ним и российский «убил Бога», который оказался слишком стеснительным фактором для «самореализации», его место заняла «культура». Потеряв свой верхний этаж в виде теологии и основывающейся на ней морали, культура, в свою очередь, превратилась в нечто в высшей степени функциональное и утилитарное, если не сказать — политизированное. Из ориентированного на трансцендентное «заклания смерти» она превратилась в способ выживания для определенной человеческой общности, стала средством сохранения того, что сейчас называется идентичностью. Как следствие, она стала также инструментом достижения геополитического могущества или его восстановления, если оно уже утрачено. Другими словами, она превратилась в «цивилизацию» — в том смысле, какой вкладывал в это понятие Шпенглер.

Все происходящее сейчас в России свидетельствует о том, что на ее культурное наследие стали возлагаться типично цивилизаторские надежды. Теперь, в ситуации противостояния вестернизации, нам требуется сохранить свои культурные отличия с тем, чтобы в более благополучном будущем было чем обосновывать свои притязания на геополитический реванш. Поэтому появилась необходимость срочно отыскать у себя (и не только у себя, но и вообще где угодно), ценности, которые можно было бы эффективно противопоставить американским. Культурная угроза, исходящая с Запада оказалась столь явной, что среди представителей творческой интеллигенции нашлось немало добровольцев, охотно принявшихся выполнять социальный заказ под названием «Российская духовность и культура против американской бездуховности и антикультуры».

Но эта борьба против всемогущей Америки вовсе не есть борьба культуры против цивилизации. Это идеологическая борьба одной цивилизации против другой и поднятие одной из борющихся сторон лозунга культурности на свой щит — типичное средство идеологического противостояния, практикуемое в эпоху противоборства цивилизаций. Будучи в широких масштабах примененным в ходе первой мировой войны, оно стало еще более актуальным сейчас. Актуальными же остались и основные приемы этой борьбы — провозглашение себя цивилизованными, а противников «варварами», с одной стороны, и отождествление себя с благородными «рыцарями», а врагов с меркантильными «буржуа» с другой.

Как бы то ни было, попытаемся определить вектор той «Kulturkampf», которая теперь разворачивается в России. Он соответствует прагматическому стилю эпохи Путина, или вернее, мировоззренческому стилю того поколения, которое Путин представляет. Условно этот вектор можно назвать гуманистически-традиционалистским. Он гуманистический потому, что наследует ряд сугубо секулярных ценностей, пие-

тет к которым был воспитан во времена СССР. Традиционалистским он является по той причине, что ищет обоснование этих ценностей в до-дерновом культурном прошлом как России, так и иных народов. Спектр этих ценностей довольно широк — от чувства собственного и национального достоинства, личной и корпоративной чести, мужества, патриотизма и честности до утверждения необходимости человеческой самореализации и научно-рационального поведения при достижении целей. Будучи взяты сами по себе, это ценности «второго порядка», поскольку они не увязаны ни с каким религиозным (трансцендентным) гарантом их прочности и достоверности. Сила морального импульса, опирающегося на эти ценности, основана на том, что он исходит из триады, внешне похожей на ранее могущественную традиционную. А именно: «какой-человек-есть» (в наши последние времена) — «каким-он-должен-быть» (тут на помощь приходят примеры из давнего и недавнего прошлого) — «что-он-должен-делать-чтобы-стать-таким-каким-он-должен-быть». Традиционалистская религиозная триада отличается от данной лишь тем, что в ней предполагается знание человеком своей истинной сущности, необходимое для успешной моральной трансформации. Этому знанию и обязана сила второго пункта традиционалистской моральной триады: «каким-человек-должен-был-бы-быть-если-бы-осознал-свою-истинную-сущность». Но этой общеобязательной силой не обладает сейчас ни одна из версий морали, будь она основана хоть на ценностях американского образа жизни, хоть на ценностях нынешнего российского Kulturkampfа. Поэтому успех того мероприятия, которое затеяло поколение Путина, зависит от того, успеет ли это поколение исключительно силой личного примера убедить (или хотя бы заинтересовать) молодежь в преимуществах своего мировоззрения. Но в эпоху, когда сила моральных сентенций и подразумеваемых ими культурных ценностей зависит исключительно от энергии личной убежденности, шанс на победу имеет только наиболее напитанное энергией протеста моральное действие. Все остальное просто не принимается в расчет: сила уступает ведь только силе, а желание — желанию. И поэтому поколение Путина свои основные идеологические усилия прилагает к критике Америки и американских ценностей, критике, успевшей превратиться в своего рода интеллектуальную моду и признак хорошего тона.

Какие долговременные последствия может повлечь за собой такая стратегия? Для наследников российской и советской интеллигенции культура вновь стать предметом слепого поклонения, последней инстанцией, дающей своим «жрецам» основание судить всех остальных, кроме себя. Вместе с тем, так как нельзя все-таки в одну и ту же воду войти дважды, к этому поклонению будет примешана изрядная доля прагматического цинизма, свойственного политической борьбе. У тех, кто предпочитает считать себя не интеллигентами, а интеллектуалами, это вызовет понятное негативное отношение к самому слову культура, при звуке которого они если и не будут хвататься за пистолет, то демонстративно отворачиваться к экрану компьютера. Когда эффективность морального протеста против чего бы то ни было определяется только силой крика, остается заткнуть уши и покинуть поле Kulturkampfа.

БОГ И РОССИЯ В СОВРЕМЕННОЙ ПОЭЗИИ

Поэт в своем творчестве не ставит перед собой цель получить некоторую информацию, главным является реализация некоей нравственной, мировоззренческой идеи. Как известно, художественный образ является особой разновидностью гносеологического образа, отличающейся единством изобразительной и эмоционально-экспрессивной сторон. И посредством художественного образа осуществляется понимание действительности, постижение закономерностей мира.

В поэзии идея Бога, высшего начала, высшей истины возникает не столько как философский или вообще рациональный принцип, сколько как идея, связанная с нравственной сферой, с проблемой смысла человеческой жизни. В поэзии выражается вечное стремление человека к высшему ради торжества светлых начал в борьбе добра и зла, справедливости и несправедливости, вседозволенности и нравственности. Безверие (в общем смысле, как отсутствие некоего духовного, нравственного стержня) равносильно утрате всех высоких нравственных начал, ведет к растерянности и нигилизму. Таким образом, в поэзии через художественный образ человек оказывается вписан в систему абсолютных нравственных ценностей, они придают смысл человеческому существованию. Не случайно во многих стихотворениях трансцендентное проявляет себя через свет или белый цвет: «... Дороже всяких званий, всех похвал, спасительней известности убогой тот свет, что, воссияв, меня призвал служить добру — несуетно и строго» (В. Макаров); «За густой вещественностью мнимой где-то брезжит непонятный свет» (Е. Винокуров); «И климат там недвижим, в той стране. Оттуда все, как сон больной в истоме. Господь оттуда — только свет в окне туманной ночью в самом дальнем доме» (И. Бродский); «Кто приказал, чтоб день был тих и лучезарен? Кому я должен в этот миг быть благодарен?» (Е. Храмов); «Но только цвет, вот этот белый цвет, может, вечности самой?» (Е. Винокуров); «Чьи-то души, бесследно растворяясь вдали, словно белые снега, идут в небо с земли» (Е. Евтушенко). Уже Кант указывал на то, что хотя идеи души, космоса, Бога не могут быть обоснованы, но их нельзя отвергать — они необходимы как регулятор нравственности. В современных поэтических текстах ситуация личностного выбора влечет за собой ответственность человека за принятое решение, которое обязательно соотносится с трансцендентными ценностями, «проверяется» ими. Например: «Обычно тот, кто плюет на Бога, плюет сначала на человека» (И. Бродский); «Для всех взошла звезда над Вифлеемом, а дно — оно у каждого свое» (С. Курач); «И все на свете движется по кругу, и все идет само, как раньше шло... Но как прекрасно то стремленье! Руку поднять в сердцах на мировое зло» (Е. Винокуров).

Иногда как следствие атеизма, насаждаемого советской идеологией в 60-80 годы, в стихах появляется идея богоборчества и богоотступничества. Но атеизм не является самостоятельной формой общественного сознания, это как бы общественно санкционированный противовес религиозным взглядам, поэтому не так много стихотворений написано на эту тему. Более того, потребность человека в высших ценностях способствовала своеобразной замене высокой любви к Богу на высокую любовь к Родине. Образ России обретает священность, своеобразный ореол, и поэты, остающиеся на позициях атеизма, обращаются к родине как к воплощению главных жизненных ценностей, своим истокам. Именно любовь к родине дает возможность осознать национальное единство, значимость общечеловеческих, непреходящих ценностей: «Быть бессмертным не в силах, но надежда моя: если будет Россия, значит, буду и я...» (Е.Евтушенко). Тема России перетягивает на себя и идею непознаваемости Бога путем рассудочной логики (хотя, наверное, можно уже говорить об идее «загадочности» русской души, русского человека вообще и, как следствие, России, как об основной в нашем менталитете). Уже у Тютчева мы встречаем знаменитое: «Умом Россию не понять». И сам термин «русская идея» родился под пером Ф.Достоевского. Только посредством художественного образа можно попытаться хоть что-то осмыслить (поэтому русская философия часто находится на грани художественной литературы или религии, а литература крайне философична). Строгий философский анализ не приведет к ответу. Поиск ответа становится трудным, долгим, находится что-то размытое и так и остается вопросом. Но сам поиск и путь уже является ценностью и как бы ответом. Для русской логики характерны многоточие, незавершенность. М.Бахтин видел ценность культуры именно в открытости, вопрошании. Русские шедевры незавершенны: «Евгений Онегин», «Мертвые души», «Братья Карамазовы». Есть начало — нет конца. И мечта русской души — начать жизнь сначала.

Для русского человека национальное часто неотделимо от религиозного: и то, и другое опирается на традиции, оставаясь неизменным на протяжении веков. М.П.Мечдлов, говоря о сохранении традиционных религиозных и национальных ценностей, пишет не только об их осознанной поддержке народом и конфессией, но и о подсознательных инстинктивных установках, устойчивых психологических процессах. «Усваиваясь с «материнским молоком» и находя опору в глубинных установках, устойчивых стереотипах, они становятся неотъемлемыми характеристиками этноса, атрибутами национальной культуры, основой пристрастия людей в вопросах, касающихся их религии, их нации». Наибольшее влияние на реальную жизнь, политику оказывают не столько отдельно взятые религиозные или национальные факторы, а их синтез. И большинство русских поэтов воспринимает христианство (православную его ветвь) как религию, исконно связанную со всем русским: «Окает с раскатом колокольный звон. Далеко — далеко уплывает он. Глядь, уж потянулись к церкви из села. К Богу есть у каждого свои дела» (А.Соляник); «Даль небесная светла, золотятся купола, и возносятся кресты над Росси-

ей» (Н.Спирина); «И чем труднее времена, тем громче мне земля слышна, которая мила в горсти и по которой крест нести» (В.Макаров).

Поэзия в разной мере отражает и философские, и массовые воззрения людей. Идея религиозного возрождения России, которая ставится под сомнение многими исследователями и даже характеризуется некоторыми не как возвращение к православию, а как возрождение неоязычества, и в современной поэзии отражается как процесс не только не однородный, но часто противоречивый, содержащий и определенные отрицательные моменты: «И, вероятно, видно там, с небес, как голуби воркуют за порогом и ожидает длинный «мерседес», пока крутой договорится с Богом» (Т.Четверикова).

Но было бы неверно любой христианский образ или символ рассматривать как проявление религиозной веры автора. Часто поэт обращается к христианским ценностям, символам, по большей части следуя традиции, как он обращался бы, например, к мотивам ислама, живя в мусульманской стране. Кроме того, христианские мотивы, ассоциации могут иметь вовсе не религиозный, а нравственный смысл, дополнять и углублять авторскую мысль, переводить личные чувства и переживания в общий, даже вселенский масштаб, делая частные темы общезначимыми. И такие стихотворения составляют большинство: «И прав мой друг, сказавший, что, в итоге, все наши строчки лучшие — о Боге, явившемся на Землю — как любовь» (Д. Соснов); «Диапазон — от ада и до рая, хотя грехи еще не прощены. Играю в страсть. Уверенно играю! Да только что же сердце так шемит?...» (М. Безденежных).

Таким образом, в современной поэзии идеи Бога и России не просто пересекаются, а часто составляют неразрывное единство, при этом идея Бога несет в себе в первую очередь духовно-нравственное наполнение и трансформируется в русскую идею.

А. В. Ерохин

Ижевск

ГЕТЕ И СЕРЕБРЯНЫЙ ВЕК РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ

Заявленная тема долгое время оставалась на периферии российского гетеведения. Определенную роль в этом сыграла книга В. М. Жирмунского, в которой автор, сам вышедший из философии и культуры русского «серебряного века», казалось бы, надолго закрыл проблему «Гете и русская культура рубежа XIX и XX веков», весьма сдержанно оценив общий вклад критиков и мыслителей конца века в российскую гетеану.

Между тем, именно рубеж веков — как в России, так и в Западной Европе — открыл новые возможности творческого понимания и освоения наследия Гете. Это касается двух основных аспектов рецепции Гете рус-

ской культурой конца XIX- начала XX века: философско-мировоззренческого и художественно-эстетического. В данной работе мы ограничиваемся лишь первым аспектом.

В плане философском и этическом «серебряный век» стремился преодолеть дуализм художественной гениальности и социально-политического филистерства, который навязывался личности Гете многими влиятельными критиками XIX века (в России это Белинский, Шахов, Стороженко и другие). В пресловутом гетевском «филистерстве» деятели «серебряного века» усматривали прежде всего единство социального и художественного бытия художника. «Филистерство» Гете понимается как «творчество про запас» (Вяч. И. Иванов), его активная научная и общественная деятельность — как выражение идеи «социальной магии», «органической социальности», имеющей религиозно-теургическое происхождение. В частности, об этой органической социальности Гете — мыслителя, поэта и человека — восторженно пишет В. В. Розанов, посетивший в 1910 году дом во Франкфурте на Майне, где родился великий немецкий писатель. Розанов интересуется подробностями быта юного Гете и его семьи: дом во Франкфурте есть для Розанова концентрированное выражение духа немецкой «почвы», немецкой провинции, в лице Гете обретшей всемирность, ставшей «Римом». Розанов недаром упоминает о «римском очерке лица» зрелого поэта — еще в 1898 году он скажет нечто подобное о лице Льва Толстого: «именно такого прекрасного лица еще не рождала русская литература, — коренное русское лицо, доведенное до апогея выразительности и силы, наша родная деревня, вдруг возросшая до широты и меры Рима...». По Розанову, любая великая классическая литература есть мечанство, выросшее до аристократического «града», «Рима». В этом Розанов близок Вячеславу Иванову, также подчеркивавшему «домашний», провинциальный исток творчества Гете как «классика-символиста».

До 1914 года русские писатели и философы рубежа XIX-XX веков, за некоторыми исключениями, единодушны в позитивной оценке фигуры Гете. Часто Гете рассматривается в отрыве от «злобы дня», как самодостаточный поэт и мыслитель (С. Л. Франк). Гете занимает свое место как позитивный полюс русского восприятия немецкого духовного наследия. Это восприятие, находящееся во многом под влиянием Ницше, антиноично, отмечено дуализмом жизни и культуры, «Гете и Канта». В этом смысле Гете видится как человек, либо преодолевший в себе свою национальную узость, либо развивший свою национальность до классической всемирности (Розанов).

С началом первой мировой войны и с усилением «германоборческих» настроений в российском обществе отношение к Гете становится более дифференцированным. С одной стороны, часть деятелей культуры пытается отделить Гете от «суховея» германской ереси «имманентизма» (С.Н. Булгаков, В.Ф. Эрн), с которой, по их представлениям, приходится бороться России. Гете выступает едва ли не как союзник в борьбе против агрессии немецкой «пустыни», против кантианства и ницшеанства. В Гете с его «Фаустом» видят первого диагностика нигилизма — этого опаснейшего заболевания европейского духа (С. Н. Булгаков).

С другой стороны, в результате кризиса, вызванного войной и революцией, определенный вес набирает религиозная критика, прямо обвиняющая Гете в имморализме, язычестве, равнодушии к страдающим, «униженным и оскорбленным». Религиозная критика Гете в целом связана с принципиальной критикой светской, «мирской» культуры, которая велась Л. Н. Толстым и Н. Ф. Федоровым. Так, среди многочисленных упреков, предъявляемых Н. Ф. Федоровым автору «Фауста», основное место занимает упрек в пренебрежении «костями человеческими»: «Гете, в первой части своей поэмы, возмущенный <в лице своего героя> гробовыми предметами, окружающими его, усиливается скрыть от себя существование этих же предметов в живой природе и, отдаваясь наслаждениям, старается заглушить в себе голос, который не может не говорить при виде костей и праха (оживут ли эти кости?) об оживлении их, во 2-й части занимается вызовом теней и при этом не сожалеет, что мертвые тени не делаются живыми людьми, хотя, как классик, <он> не мог не разделять чувства Ахилла, предпочитавшего земное рабство царствованию над теньями».

В общем ряду российского «антигетеанства» рубежа веков можно рассматривать и иронические инвективы Г. Г. Шпета в адрес гетевского «Фауста» в «Эстетических фрагментах». Густав Шпет, вслед за Н. Ф. Федоровым, начинает сближать фигуру Фауста с фигурой его создателя. Шпет является также одним из первых радикальных критиков «фаустического» в XX веке. Полемику с «фаустическим», западным, цивилизационным началом Шпет возводит к пушкинской «Сцене из Фауста». По Шпету, Пушкин лучше всего понял «Фауста» и исчерпал его знаменитой фразой «Мне скучно, бес». Фауст Шпета — это декадент, зараженный болезнетворным духом Запада — похотью и рассудочностью: «...повеса, фокусник и шарлатан, с безграничной похотью и плоской рассудочностью, теософ». Здесь философ полемизирует, скорее, не с творцом «Фауста», а с его упрощенным восприятием в отдельных мистико-теософских кружках в России на рубеже XIX и XX веков.

Подводя некоторые итоги, можно отметить, что деятели российского «серебряного века», говоря о Гете, не боятся оценочных суждений, рассматривая его не просто как личность, но как важнейший феномен культуры. Имя Гете связывается не просто с академическими филологическими штудиями, но с выбором позиции, мировоззрения. Эта особая рода страстность отношения к немецкому классику (и к литературе вообще) сегодня становится все более редкой.

З. Р. Жукоцкая

Нижневартовск

РУССКИЙ СИМВОЛИЗМ КАК СМЫСЛОВАЯ ДОМИНАНТА В КУЛЬТУРЕ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА

«...Идеологией символизма должна стать широкая идеология: принципы символизма должны нарисовать нам прочную философскую систему; символизм как мирозерцание возможен».

Андрей Белый

Глобальный мировоззренческий кризис российской общественности конца XIX века нашел свое концентрированное выражение и отражение в новом идейном течении начала XX века — русском символизме. Андрей Белый в ряде статей выявляет религиозно-философское основание этого течения и подчеркивает, что «теория символизма будет не теорией вовсе, а новым религиозно-философским учением, предопределенным всем ходом западно-европейской мысли». Продолжая традиции русской философии конца XIX — начала XX веков он выдвигает Человека как Истину в центр своих идейных исканий, подчеркивая при этом значение смыслов-жизненной проблематики. Символизм призван был отражать творческое начало жизни, сотворение нового человека и главной его целью было — «творчество души», т.е. активное, деятельное отношение к миру.

В программной для русского символизма статье «Священная жертва», Валерий Брюсов требует от поэта творить не свои книги, а свою жизнь: «Пусть хранит он алтарный пламень неугасимым, как огонь Весты, пусть разожжет его в великий костер, не боясь, что на нем сгорит и его жизнь. На алтарь нашего божества мы бросаем самих себя. Только жреческий нож, рассекающий грудь дает право на имя поэта». Лейтмотив ритуального жертвоприношения прошел через все творчество Андрея Белого и Вяч. Иванова. Они воспринимали ритуал как целостное синкретическое действо — жизнеделание, как прообраз идеала «нераздельности». Для них быть символистом — значит делать реальный мир «прозрачным» посредством искусства. Но отношение к искусству у каждого из них было свое: для Вяч. Иванова это «заповедник сосредоточенного духовного деяния, в который со временем придут все люди», это «священная дубрава духа, куда поэты — немногие избранные — удаляются славить полузабытых богов»; у Белого искусство лишь фланг «той духовной армии,

которую он мобилизовывал с целью возрождения всей культуры — научной, религиозной и художественной».

В статье «Формы искусства» звучит художественное кредо Белого, которое опирается на квартет перефразированных цитат Канта, Ницше, Шопенгауэра и Спенсера: «Всякая форма искусства имеет исходным пунктом действительность и конечным — музыку, как чистое движение. Или, выражаясь кантовским языком, — всякое искусство, исходя из феноменального, углубляется в «ноуменальное»; формулируя нашу мысль языком Шопенгауэра — всякое искусство ведет нас к чистому созерцанию мировой воли; или, говоря в духе Ницше, — всякая форма искусства определяется степенью проявления в ней духа музыки; или, по Спенсеру, — всякое искусство устремляется в будущее».

Для Андрея Белого было важно, чтобы в искусстве наименьшее количество материала наиболее полно выражало содержание, чтобы правдивость переживаемых эмоций и настроений выдвигались на первый план, чтобы внутренняя энергия более полно переходила в воплощенный образ, т.е. в искусстве необходим *индивидуализм* в понимании внутренней правды изображаемого. А.Белый призывает не отвергать те формы искусства, которые еще не осознаны, не поняты. «Разве здесь не может быть своего рода философии? Разве не могут существовать художественные произведения, требующие с нашей стороны некоторого проникновения в их смысл?» — актуально звучат эти вопросы и для современного понимания некоторых форм искусства. Художественный образ произведения искусства поэт-символист сравнивает с горой, «склоны которой покрыты виноградником идей; здесь у склона выделяют вино — вино новой жизни; но не как вино даны здесь идеи: не прямо они получаются из образа; нужна работа претворения, понимания, угадывания со стороны лиц, воспринимающих искусство...», а для того, чтобы оценить истинно художественное произведение, необходимо *совершить работу*: «превратить виноград в вино (память) и сквозь хаос чувств пройти к вершинам долга с риском упасть в пропасть».

Символисты считали себя провозвестниками нового пути развития России и только тех творцов культуры, кто «умеет владеть хаосом» (А. Белый), они относили к своему культурному течению. Русские символисты очень остро переживали катастрофизм современной эпохи, которую А. Белый назвал «сплошным Апокалипсисом», ибо проблема человеческого существования звучала с особым напряжением именно в этот исторический период. Современная цивилизация способствовала омертвлению души, «ныне — она пустота», а преодоление этого процесса, Андрей Белый видел через возрождение души в Духе. И если в последнем вскрике декадента слышится — «душа гибнет», то в голосе символиста звучит начало этого вскрика: «Гибнет душа, чтоб погибнув, восстать во все новое, где мир эмблем, ярлыков, и пустых изветрившихся форм, расправляясь — перерождается в то, что доселе таилось под многими масками личности». Белый возлагает *надежду* на то, что выход из кризиса есть, во всяком случае для будущих поколений, и видит в *надежде* «факт осязания в себе под личиною личности — *нового имени*», поэтому символ для

него есть осознание «само» душой самосознающей, как *само* — *духа*, и тем самым, выдвигает проблему со-личности, или «индивидуума» вместо утраченной в кризисе личности. Символизм для него — это быт кризисов жизни, который представлен уже другой азбукой — азбукой повествования о гибели многих из некогда «званных» и звуками новых ритмов они несутся из будущего. Бессмысленно научиться сегодня тому, чему можно было научиться вчера, необходимо вслушиваться в ритм эпохи, в возможность «одному передать — дар духа, который не в каждом дан, от дара внятия, от стечения символов жизни, от нормы, от стиля закатов...». Решение проблем символизма Белый видит в лозунгах, жестах, эмблемах и определяет это как «факт окончательного выхождения души из себя самое — в сферу бурь, в среду кризисов, перерождения «само» души в самодух». Символизм должен совпасть с началом духовного знания в душе, а «смысл отстранения» заключается в перерождении фактов «обставшего» мира в мир символов — жест смысла слова или знак действия, содействия, самодействия в самопознании. Происходит модификация символизма и широко раскрывается она в контурах нового знания — знания духовного. Поэтому для Вяч. Иванова «истинный символизм не отрывается от земли; он хочет сочетать корни и звезды и вырастает звездным цветком из близких, родимых корней». По мнению Вяч. Иванова, говорить о символизме можно только изучая произведение в его отношении к субъекту воспринимающему и субъекту творящему как целостным личностям. Отсюда, у русского символиста вытекают триада интересных идей: I — символизм лежит вне эстетических категорий; II — каждое художественное произведение подлежит оценке с точки зрения символизма; III — символизм связан с целостностью личности как самого художника, так и переживающего художественное внушение и заражение. В центре его философии — целостное отношение человека к окружающему его миру. А.Ф. Лосев назвал философию Вяч. Иванова умозрением, видением мира в целом. Художественное творчество символист начинает с выявления самобытных глубин человеческого субъекта и преодолевая свою собственную индивидуальность, «вселенское», «соборное» творчество, превращается в творца своего стиля. Вяч. Иванова называют подлинным Иовом русского символизма, при этом утверждают что Андрей Белый одна из тех фигур, с которых начинается новая русская культура — настолько символичным и знаменательным оказывается его творчество.

Таким образом, русский символизм в культуре Серебряного века главную свою задачу видел в религиозном преображении жизни, в накоплении положительных религиозных ценностей, в преобразовании действительности при помощи искусства. Символисты предчувствовали рождение новой России и олицетворяя ее с младенцем Андрей Белый восклицал:

*Играй, безумное дитя,
Блестай летящей стихией:
Вольнолюбивым светом «Я»
Явись, осуществишь, — Россия.*

ФИЛОСОФИЯ ТВОРЧЕСТВА А. Н. СКРЯБИНА

Многое из того, что было создано Скрябиным, явилось, как известно, результатом активной интеллектуальной деятельности художника. Стремление проникнуть в сущность философии как науки, отличавшее его на протяжении всего творческого пути, не было консервативно-однонаправленным. Напротив, его философские предпочтения отличались многообразием источников. Немецкая классическая и неклассическая философия, русский символизм и, в особенности, теософия составили ядро духовно-философских убеждений композитора. Возникает вопрос, каким образом стало возможно соединение традиционных и экспериментальных методов познания, сугубо рационалистических и интуитивно — мистических направлений философии. Ответ следует искать в характере внутренней психологической организации этой творческой личности, в предзаданности интеллектуально — духовных возможностей Скрябина. Рационализм, систематика сочетались в его лице с интуитивно — подсознательным, иррациональным, мистическим. Такая «полюсность» мироощущения, помимо духовно — философских пристрастий, обусловила и особенности художественного мышления Скрябина. Активность мысли равнялась активности духа, процесс познания — переживанию. Его открытия не исчерпываются музыкально-техническими завоеваниями. Они — способ звукового воплощения духовных прозрений композитора, обладавшего даром прорицателя, мистика, пророка. Тип мышления Скрябина — гибкий, многоуровневый, действенно-активный — позволял ему, с опорой на философские источники, создавать собственную интеллектуально — духовную реальность. При всем богатстве идей, образов, она, однако, была лишена строгости системного знания. «Было лишь некоторое «общее настроение», сотканное из нескольких элементов, больше психологических, чем логических: общего стремления к необычайно-грандиозному, к фантастически-мистическому... и неперменного желания как-то связать с этим роковым, грандиозным, необъятным — свое личное творчество. Несбыточные планы и фантастические образы...растут ежеминутно и расцветают, ужасая его самого своим количеством и качеством. Но ничего конкретного, цельного нельзя выловить, все меняется, как пейзаж в сновидении; отвернешься от него — и он уже не тот» — писал Л.Л. Сабанеев. Ценность скрябинских суждений ощущалась в живом процессе мышления, когда слово, скорее «играемое», чем высказываемое им, вплеталось в общую симфонию взглядов, жестов, голоса этого художника. При этом нельзя отрицать «какого — то неуловимого художнического смысла этих его мыслей. Не имея ценности ни как познание, ни как философия, как стройная система, они имели значение какого — то материала, который, быть может, в руках человека, одаренного более Алек-

сандра Николаевича поэтическим даром, мог бы стать замечательной красоты образом, к которому, конечно, тогда не надо было бы прилагать критерии познания или реальности». В связи с этим возникает вопрос, возможно ли вообще применение такой формы самосознания культуры как философия к творчеству композитора. Во — многом, такой подход является собой некоторую условность, так как мирозерцание Скрябина — живое, мятущееся, развивающееся — трудно совместимо с категориально — понятийной строгостью философской науки. «Блуждания между исканиями авторитетов извне и между желанием быть самому последним авторитетом» — вот что наполняло жизнь творца. Малая образованность в философии и, вследствие этого, неумение мыслить должным образом, несмотря на большое стремление и незаурядные к тому способности, мешали ему создать нечто стройное, законченное, уравновешенное. Насколько был силен и органичен рационалистический подход в сфере музыкальной стилистики, настолько слаб и едва уловим — в мирозерцании и ощущении Скрябина. Его творческие принципы находятся на стыке философии и религии, науки и веры, и найти границы их также сложно, как представить реальность Мистерии. Не мыслью как таковой, а ее духовно-мистическим, чувственным переживанием — «проживанием» была ведома его творческая интуиция. Подобные моменты есть и в трудах русской философской школы конца XIX — начала XX вв. Учения В.С.Соловьева, Н.Ф.Федорова, П.А.Флоренского, Н.А.Бердяева, Вяч.Иванова, А.Белого, С.Н.Булгакова, благодаря заложенной в них духовной силе и глубине, перестают быть просто философией, становясь откровением. Одной из центральных проблем русской философии была тема творчества, рассматриваемая с позиций онтологии культуры. Искусство как духовное преображение физического пространства, ведущее к Богочеловечеству, как мировоззренческая основа философии жизни — эти лишь немногие из идей русской мыслителей указывают на связь творческой позиции Скрябина с отечественной философской традицией. И в этом смысле к его творчеству применимо понятие философии, понимаемой как духовный поиск бытийных основ и высших ценностей жизни человека в культуре, стремление преодолеть эстетические границы творчества, обозначив его духовно — и физически — преобразующую функцию. Основопологающие установки творчества Скрябина подчеркивают его преемственность с содержательными основами русской культуры, ведущими формами самосознания и механизмами саморазвития которой «являются религиозно-нравственное и художественно-творческое самосознание» (О.А.Жукова). Именно в лоне креационистской культуры, каковой и является русская, стало возможным появление такого творческого феномена, как Скрябин.

АЛЕКСАНДР АЛЕКСАНДРОВИЧ БОГДАНОВ (МАЛИНОВСКИЙ)
(из опыта интеллектуальной биографии)

Воспроизводя интеллектуальную биографию А.А. Богданова, следует иметь в виду, что его теоретико-методологические идеи, которые на общем фоне смысловых доминант русской общественной мысли конца XIX — начала XX в. позволят показать не только фактографию его жизни, но и смысловые новации его мысли, не умирающие философские обобщения, являющиеся достоянием не только современности, но и последующей истории мысли.

А. А. Богданов (Малиновский) родился в 1873 году в городе Соколка Гродневской губернии в семье учителя физики. Окончив гимназию с золотой медалью, в 1893 году поступил на физико-математическое отделение Московского университета, но был отчислен за участие в студенческих выступлениях и отправлен в ссылку в город Тулу. Там он был вовлечен в деятельность рабочих кружков тульского оружейного завода, перевел «Капитал» К. Маркса и проводил занятия с рабочими. Написанный им для этих целей учебник по основам экономических знаний выдержал до 1917 года свыше 10 изданий и высоко оценивался В.И. Лениным за удачное представление марксистских идей в экономике. В 1898 году, стремясь дать ответ на вопросы рабочих, касающиеся мировоззренческих проблем, А.А.Богданов пишет свою первую философскую книгу «Основные элементы исторического взгляда на природу».

За время жизни в Туле Богданов окончил Харьковский медицинский институт в 1899 г. Для этого ему, приходилось ездить для сдачи экзаменов и прохождения медицинской практики в Харьков. В период очередной ссылки с 1900 по 1903 год он работал врачом-психиатром в клинике под Вологдой, был одним из организаторов и участников III, IV и V съездов РСДРП. Осенью 1903 г. А.А.Богданов примыкает к большевикам, эмигрирует в Швейцарию, где входит в первый большевистский центр — Бюро комитета большеинства. С этого момента он становится профессиональным революционером, участвует в съездах партии, избирается в ее ЦК. За участие в революции 1905 г. был арестован, в тюрьме написал философскую работу «Эмпириомонизм» (1904-1906).

Если по вопросам партийной работы у А.А.Богданова и В.И.Ленина разногласий не было, то в решении философских проблем они резко расходились. Для того, чтобы эта философская конфронтация не повлияла на единство партийных действий, между ними был заключен договор не касаться вопросов философии на страницах партийной печати. А.А.Богданов выполнил все взятые на себя обязательства.

В 1908 году А.А.Богданов пишет утопический роман «Красная звезда», который получает высокую оценку, в том числе и в партийной печати.

ти. Роман содержал много интересных и впоследствии нашедших подтверждение догадок о синтетических материалах, об использовании атомной энергии в мирных и военных целях, о роли вычислительных машин, автоматизации и так далее. В 1913 году выходит второй роман А.А. Богданова — «Инженер Мэнни». В этот же период он создает «всеобщую организационную науку» — тектологию.

За пропаганду идей, несовместимых с философией марксизма (в трактовке В.И. Ленина), в 1909 году А.А. Богданов был выведен из состава редакции газеты «Пролетарий», в 1910 году — из ЦК РСДРП (б) и вообще из партии.

А.А. Богданов был видным идеологом Пролеткульта, а с 1918 по 1920 год — членом его ЦК. Работы А.А. Богданова, собранные в книге «О пролетарской культуре» (М.; Л., 1924), показывают, что в его взглядах на пролетарскую культуру было много верного. Он ратовал за демократизацию науки, за привлечение трудящихся к искусству, за открытие учебных заведений и создание книг для рабочих. В отличие от своих товарищей по Пролеткульту он не выступал против классического культурного наследия человечества, призывал изучать и использовать его в новой, пролетарской культуре.

Организованная им совместно с М. Горьким и Луначарским «Высшая социал-демократическая школа» на острове Капри в 1909 г., предназначенная для подготовки рабочих-пропагандистов и разработки проблем идеологии пролетарской культуры, а также группа «Вперед» были охарактеризованы Лениным как левооппортунистические и дискредитированы в широких кругах рабочих (Биографический очерк..., 1989). Осенью 1921 года А.А. Богданов отходит от Пролеткульта.

Вирежь Богданов не участвовал в партийно-политических движениях, но продолжал свою деятельность как экономист, философ, врач, писатель-фантаст. В начале Первой мировой войны он отслужил более года фронтовым врачом.

После Октябрьской революции в 1918 г. был приглашен в Московский университет, где в течение пяти лет преподавал экономику. Как известный политэконом, он участвовал в экономических дискуссиях 20-х г., пропагандировал научную организацию труда. В 1923 г. был арестован, но вскоре был выпущен на свободу, так как ему не смогли предъявить убедительные доказательства его якобы антипартийной деятельности.

В 1926 г. организовал Институт переливания крови в Москве и был его первым директором. Программа института включала исследование технологий консервации крови, а также приемов обменного переливания крови для лечения многих заболеваний, травм, связанных с кровопотерями, и как способ омоложения организма. Опыты ставились на сотрудниках института и добровольцах. Одиннадцатый опыт оказался роковым для А.А. Богданова, и 7 апреля 1928 г. ученый скончался. Его коллеги и последователи спасли тысячи раненых бойцов в годы Великой Отечественной войны, научившись сохранять кровь и ее компоненты: ими была заготовлена треть всех запасов крови, использованных в годы войны.

А. А. Богданов (Малиновский) (1873 — 1927) прожил яркую, драматичную и интеллектуально плотно насыщенную творческую жизнь. Он так и не был понят В.И. Лениным и Г.В. Плехановым, которые постигали философию Маркса сквозь призму «Анти-Дюринга» и «Людвига Фейербаха» и создали совершенно ложное представление об эволюции философских воззрений А. Богданова. Богданов осваивает философию Маркса прежде всего сквозь призму «Тезисов о Фейербахе». Будучи не знаком с «Рукописями 1844 г.» и «Немецкой идеологией», он из «Тезисов о Фейербахе» и ряда экономических произведений Маркса извлек содержание, которое, видимо, позволило ему понять философию Маркса как философию практики, «социальный материализм».

А.А.Богданов, став в 90-е г. сторонником марксизма, воспринимал философию Маркса в качестве концепции «монизма опыта». Это понимание философии Маркса, как философской практики, он провел через все свое философское творчество, полагая, что именно из этой философии вырастает непосредственно тектология — «всеобщая организационная наука». В русской теоретической мысли конца XIX-начала XX в.в. А.А.Богданов был один из тех, кто глубоко и детально разрабатывал идею общих универсальных дифференционно-интеграционных закономерностей развития, включая развитие познавательной сферы человека. Его идеи предвосхитили суть современного системного подхода к процессам развития всех развивающихся объектов мира.

В большевистский период своей политической деятельности Богданов, в отличие от Ленина, не принимал ту версию философии марксизма, которую создал Плеханов. Каждая эпоха, напоминал Богданов, порождает свою философию. Что же касается истории материализма, он выделяет три его разновидности: материализм естественников («несколько примитивный»), домарксистский «старый материализм», «социальный материализм Маркса». «Те товарищи, которые считают несущественной зависимость между философской теорией и политической практикой, уже делают серьезную теоретическую ошибку и рискуют в дальнейшем сделать не менее серьезные практические ошибки.

И только не надо из этого делать вывода об обязательности философского единомыслия всех товарищей. Философские оттенки в рамках общего социального мировоззрения так же необходимы для развития партии, как оттенки тактические в рамках общей программы, и критическое отношение к самой этой программе...»

К сожалению, победила ленинская версия философии марксизма. И без того жестко политизированные ленинские оценки впоследствии были предельно абсолютизированы. Трагической оказалась судьба идей и людей из числа неортодоксальных философов-марксистов. К ним принадлежит и А.А.Богданов. Да и само философское наследие К.Маркса в нашем Отечестве в значительной мере не было востребовано, интерпретация которого к тому же не отличалась адекватностью. Однако вся история русской философии, включая марксизм, демонстрирует неплотность какой-то одной «едиственно правильной» на все времена теории. Распространение подобного подхода в нашей отечественной идеологии

привело к тому, что новые идеи, возникавшие в концепциях российских авторов, в частности А.А.Богданова, под влиянием опыта науки XX века, не получили в свое время должного резонанса у научной общественности, а потом и вовсе были забыты. И хотя позднее они вновь возникли в программах западных теоретиков (откуда отечественные исследователи восприняли их как нечто, привнесенное извне), преемственность традиций русской мысли была прервана, что не могло сказаться на развитии советской философии.

Современный исследователь М.И.Панов, оценивая значение философских трудов А.А.Богданова, пишет: «Плоды его исканий не утратили своей актуальности и поэтому заслуживают того, чтобы их включить в современный научный и учебный процесс, Его социальная теория — своеобразный, оригинальный угол зрения на человека, общество, историю. Она не противоречит классическому марксизму, а существенным образом его дополняет и обогащает. Судьба Богданова — удивительный пример подлинного, бескомпромиссного творческого поиска, не отступающего ни перед авторитетами, ни в угоду политической конъюнктуре».

У. А. Кашапов

Уфа

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ПРАВА В ФИЛОСОФСКО-РЕЛИГИОЗНОЙ И КУЛЬТУРНОЙ АНТРОПОЛОГИИ Б. П. ВЫШЕСЛАВЦЕВА

«Когда в октябре 1954 года в Женеве умер Борис Петрович Вышеславцев, — пишет В. Сапов, — мало кто из современников понимал, что с его смертью подошла к своему концу и многовековая традиция в истории русской религиозной мысли.»

Интерпретация права и закона в труде Б.П. Вышеславцева представляет собой религиозную систему, в которой с позиций религиозного философствования освещаются эти социальные элементы. Прежде всего Вышеславцев различает две системы ценностей: 1) Закон как высшая ценность ветхозаветной религиозной этики, а может быть, и всей дохристианской этики вообще; 2) Благодать как более высокая праведность, без которой нельзя войти в Царство Небесное. «Противопоставление закона и благодати, закона и любви, закона и Царства Божия проходит через все Евангелия и точно формулируется, как основной принцип христианства, в Прологе Ев. Иоанна: «закон дан через Моисея; Благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа».

Закон есть прежде всего норма внешнего поведения, получившая религиозное освещение. Это постановления: «не прикасайся», «не вкушай», «не дотрагивайся». Религиозные законы всех религий, утверждает Вышеславцев, а особенно еврейской, поражают своим мелочным мате-

риализмом — это суетная религия. «Закону» противопоставляется «вера», как непосредственное отношение между богом и человеком, не через посредство приказов и запретов Закона, а в интимно-сердечном соприкосновении любви; с нею связано ответное воздействие Божества, дарующего радость, «благодать» и утешение. «Закон» преграждает путь в Царство Божие, он есть преграда между людьми и преграда между Богом и человеком. Бог закрыт для сердца человека, отделен завесою Закона. В Благодати — отношения между всеми людьми и между людьми и Богом; в Законе — отношения подчинения, субординации и подавления. Пребывание под Законом определяется как рабство, а благодать Христова как свобода.

«Закон «Моисеев (и, в сущности, всякий закон), — пишет Б.П. Вышеславцев, — касается всех сфер человеческого поведения и человеческой деятельности — религиозно — ритуальной, моральной и правовой. В нем есть важное и неважное, ценное и неценное, божественное и небожественное. Самое ценное в нем — это борьба со злом и запрещение преступления («не убий», «не укради», «не прелюбо сотвори»).... Но закон не есть высшая творческая сила. Высшая творческая сила есть любовь. Больше того, любовь есть высшая ценность и святость, венец достижений, ибо «Бог есть любовь».

Закон может быть нарушен, если конкретное творчество любви разрывает формальные рамки нормы, как общего правила, не могущего предусмотреть всего богатства конкретных ситуаций жизни. В этом случае закон может оказаться «мертвой буквой», убивающей жизнь. Но есть и другое, более полное отрицание нормы закона, когда сама норма отныне признается дурной и несправедливой. Закон, «Законодательство» никогда не есть непосредственная встреча человека с Богом, никогда не есть непосредственное общение между человеком и Всевышним, не есть единство человеческой и божественной воли. Закон опосредован, дается через посредника, через законодателя. Закон трансформируется через ум и сердце дающего его толкование. «В силу этого, — объясняет Вышеславцев, — если в законе есть элемент божественного, то в нем еще непременно есть элемент не — божественного. Закон — это «заповедь человеческая», «предание человеческое», как говорит ап. Павел. Закон «номотичен», он должен быть установлен людьми и принят людьми, хотя бы они старались выразить в нем идею божественной справедливости. Это то, что юристами называется «положительным правом», момент «позитивности» в праве. Он и есть сфера несовершенства в праве. Закон всегда есть законодательство, законоположение, устав. И этот момент установления и принятия есть творческий акт человеческой природы, которая всегда погрешает. Нет непогрешимого положительного права и непогрешимого закона. Положительное право склонно подменять заповедь Божию «заповедями человеческими». «Слово Божие» устраняется установленным «преданием» и казуистическими толкованиями».

Закон никогда не содержит в себе непосредственно божественных ценностей, так как между ним и этими ценностями есть посредник — человеческая природа, и природа, искаженная первородным грехом. Гре-

ховная человеческая природа формулирует норму искаженно, опосредственно, поэтому нет совершенного права и совершенных норм. Несовершенство положительного закона проистекает также не только по совершенству законодателя и «посредника», но может быть налицо иное несовершенство закона, вытекающее из несовершенства тех, к кому обращен императив закона.

Явление богаче закона, конкретная полнота жизни никогда не охватывается и не создается законом: «Творчество истории человека, народа и человечества ускользает от всякой нормы уже просто потому, что творчество истории индивидуально и неповторимо в каждой своей исторической ситуации и творит вечно новое и не бывшее; а норма всякого закона — есть общее правило, абстрагирующее от отдельных конкретных случаев, правило консервативное, требующее соблюдения того, что установлено, что принято». История творится верою, а не законом, утверждает Вышеславцев как один из «интереснейших представителей философского персонализма» (Зеньковский В.), добавим, христианского. Бесполезно искать спасения в законе, оно лежит только в вере: вера есть творческая сила, она творит жизнь, «животворит»; закон, напротив, есть «мертвая буква», он не может «животворить», созидать жизнь, он творчески бессилен, ибо никогда не указывает конкретного деяния, а лишь ставит границы и запрещения. Проклятие закона снимает только Христос; человек спасается верой во Христа, а не делами Закона, «человек оправдывается верою независимо от дел Закона», получает оправдание «независимо от Закона», «даром, по благодати».

«Но если закон не созидает жизни, — продолжает Б.П. Вышеславцев и как религиозный философ доводит свою мысль до вершины теологического обоснования сущности Абсолюта, — не созидает веры, то, напротив, вера, жизнь, история-созидают закон. Установление закона, законодательство — есть исторический факт и конкретное творчество, которое определяется интуицией Абсолютного и не может быть вычитано ни из какой буквы закона, внешнего или внутреннего. Законодательство Моисея есть акт веры Моисея, творческий акт, имеющий своей основой интуицию Абсолютного и выражение этой интуиции в норме, опосредованной человеческой природой («посредник»).

Центральным понятием ветхозаветной этики и религии, отмечает Вышеславцев, является самое понятие «Завет», т.е. понятие «союза» и «договора». В основе всего лежит союз, верность союзу и договору, обосновывающему союз между Богом и народом, между индивидами, образующими нацию. Нация обосновывала социальную жизнь, право и государство на договоре, создавалась юридическим актом: «Мы получаем настоящий «общественный договор», обосновывающий союз..., договор, вводящий в правовые отношения и Бога, подобно договору римского народа с цезарем. Но всякий договор и всякий союз, построенный на договоре, есть правоотношения и, следовательно, кладет в основу норму поведения, иначе говоря, «закон дел». Понятие «Завета» необходимо утверждает закон и жизнь в законе».

Напротив, в Царстве Божьем, продолжает религиозный философ, в Царстве не от мира сего, не может быть договорного начала, оно метаюридично; нельзя становиться в договорные начала к абсолютным ценностям: небо, землю, жизнь человека, храм, жертвенник, Иерусалим — нельзя их делать как бы залогом договора, «закладывать». Ибо любовь к Богу, как Отцу, не есть договор, и любовь к братьям не есть договор и потому не есть «закон дел, норма правоотношения».

С точки зрения божественного предопределения рассматривается у Вышеславцева и идея естественного права, которое стоит над любыми законами. Естественный закон признается имеющим значение «для всех времен и народов» как закон совести, закон, написанный в сердцах. Естественный закон отождествляется у Вышеславцева с божественным законом и лежит в основе положительного закона, является мерилом его ценности.

При взгляде на соотношение права и нравственности Вышеславцев придерживается позиции Л.И. Петражицкого: «Если мы возьмем то различие права и нравственности, которое устанавливает Петражицкий (право есть императивно-атрибутивная норма, т.е. норма, предоставляющая субъективные права и налагающая обязанности и не предоставляющая прав), то станет ясным, что «закон» объемлет и закон права, и нравственный закон, ибо и право, и нравственность здесь мыслятся посредством категории императивной нормы».

Естественно, что религиозный философ ставит естественное право, естественный закон выше положительного. Можно еще вынести, отмечает Вышеславцев, когда обесценивается положительное право, или положительный этос, но когда у нас отнимается естественный закон, закон совести, написанный в сердцах, лучшее и высшее, что есть в законе, — тогда кажется, что всякая нравственная почва уходит из-под ног и всякая этика исчезает.

Н. К. Антропова

Екатеринбург

С.Л.ФРАНК: СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ ПРОБЛЕМАТИКА

Многие исследователи признают, что активно участвуя в процессе социокультурного самоопределения России С.Л.Франк не был в нем фигурой первой величины. Имя его последним прибавляется к именам четырех — П.Струве, М.Туган-Барановский, С.Булгаков, Н.Бердяев. Его значимость не приравняешь к значимости Д.С.Мережковского или В.В.Розанова. Однако проблемы культуры, тесно переплетенные с вопросами философской антропологии и социальной философии, занимают одно из важных мест в произведениях С.Л.Франка. По мнению Ю.В. Аленьковой,

разработка подобной проблематики органично включает наследие С.Л.Франка в общую направленность русской культурологической мысли начала XX века. Многие его идеи (культурное развитие человечества, состояние современной культуры и т.д.) оказываются созвучными идеям других русских мыслителей, таких как Н.А.Бердяев, А.Флоренский, А.Белый, Вяч. Иванов и др. По мнению И.И.Евлампиева, понятия личности, творчества и культуры являются ключевыми для Франка, именно их анализ составляет главное содержание его ранних работ, публикуемых в журналах культурно-философского направления («Полярная звезда», «Свобода и культура», «Новый путь», «Вопросы жизни», «Русская мысль») и сборниках «Проблемы идеализма» и «Вехи».

Наиболее важными для нашего рассмотрения являются такие работы как: первая философская работа С.Л.Франка «Фр.Ницше и этика любви к дальнему» (1903); «Крушение кумиров» (1924); статьи, опубликованные в книге «Русское мировоззрение» («Культура и религия», «Русское мировоззрение» и др.). С.Л.Франк скрупулезно анализирует творчество Фр.Ницше, Вяч.Иванова, Н.Бердяева, Д.Мережковского, А.Блока, К.Леонтьева, Л.Н.Толстого, А.С.Пушкина, Ф.Достоевского и др.

С.Л.Франк определял культуру как «совокупность осуществляемых в общественно-исторической жизни объективных ценностей»; как «совокупность безграничного по своему содержанию и, следовательно, свободного творчества воплощения абсолютных ценностей»; как «совокупность абсолютных ценностей, созданных и создаваемых человечеством и составляющих его духовно-общественное бытие... Это — непреходящий и вечно растущий осадок того, что было и есть вечно-ценного в чувствах, помышлениях и действиях людей, истинное сошествие на землю духа святого в трудах и завоеваниях всего человечества».

Философ считал, что в идее культуры, как творческой реализации во вне внутренних, духовных ценностей, находится единство личного и общественного, субъективного и объективного, индивидуального и сверхиндивидуального. И поэтому-то культура и означает безграничный процесс самовоспитания коллективного человеческого духа, а также объективный результат этого процесса.

С.Л.Франк разделяет (вместе с Н.А.Бердяевым и А.Белым) взгляды О.Шпенглера о противопоставлении понятий «культура» и «цивилизация», понимая под культурой духовное творчество, интенсивность внутренней жизни человечества, под цивилизацией — накопление им внешне-го могущества, политическую, техническую активность.

Говоря об эпохе начала XX века С.Л.Франк характеризует ее как эпоху «крушения кумиров», время переоценки ценностей и идеалов. С.Л.Франк предлагает распрощаться с верой в культуру, по крайней мере с верой в европейскую культуру, так свойственной русскому сознанию. Нужно искать не ценности культуры, а ценности жизни, которая сама есть «противоборство разнородных начал»: «мы должны искать мужества и веры в себе самих».

Вместе с другими творцами ренессанса С.Л.Франк судорожно искал некую универсальную идеологию, которая могла бы предотвратить энтро-

пию культуры. На этом пути он открывает «русское мировоззрение» — «религиозную этику коллективного человечества». Русское мировоззрение существует как «Мы-философия», выражающая жизнь русского народа, его религиозность и культуру. Для этой философии последнее основание жизни духа и его сущности образует «Мы», а не «Я».

Рассматривая русское мировоззрение, он затрагивает такие вопросы как: проблема веры (вера русских — в жизненном ощущении глубокой укорененности человеческого бытия (и бытия мира) — в Боге: «только сам Бог и Он один, по мере того, как Он завладевает человеком, если тот погружается в Него, может спасти его»; отношение русских к миру (для русских «что-либо узнать — означает приобщиться к чему-либо посредством внутреннего осознания и самопереживания, постичь что-либо внутренне и обладать этим во всей полноте его жизненных проявлений» и др.

Философ считал, что в основе русского познания лежит интуиция; познающий обнаруживает себя укоренным в бытии, находит это первичное бытие в себе: «Русская гносеология интуитивна и антирационалистична, но не иррационалистична. Мысль русского в ее образцовом типичном выражении «остра и проницательна и трезва, полна... здравого смысла, в простом прозаическом смысле правдива и метка, обладает всеми качествами добросовестно-строного, никакими предложениями незамутненного эмпирического познания». Есть и другая особенность русского человека — «тяга к реализму, или лучше сказать, к онтологизму». Онтологизм заключается, по мнению С.Л. Франка, в подчеркивании примата «жизни» в познании. Онтологизм русского сознания определяет также особенности их практического отношения к миру: с одной стороны — стремление к преобразованию мира, к «осуществлению божественных первооснов мира в эмпирической жизни», и, с другой — «непоколебимое спокойное приятие Бога и тихое вкушение Божественной жизни, несмотря на ее эмпирические несовершенства». Это отношение к миру закрепляется словом «правда». По идее русского философа, русский путь — это «религиозный поиск свято-сти», но не той, которая спасает лично меня, а которой спасется мир.

С.Л. Франк выделял и негативные характеристики русского характера. Это прежде всего борьба противоположных начал: «или смирение, покорное приятие мира, или анархо-нигилистическое его отрицание». Это и воспитанное в русском человеке «предубеждение против индивидуализма и приверженность к определенному рода духовному коллективизму».

С.Л. Франк не оставил в стороне и проблему «Россия и Европа». Здесь он исходил из признания религиозной ценности культурного своеобразия: «как отдельная личность тем более общечеловечна, чем более укоренена она в глубинной самобытной духовной почве, так и народ». Русскую и европейскую культуру С.Л. Франк сравнивал с ответвлениями одного ствола христианизированной античности, не уставая подчеркивать родство русских и европейцев.

Многие культурные проблемы затрагиваются С.Л. Франком в его работах. Это касается и «русской идеи». У него нет словосочетания «русская идея», возможно потому, что она использовалась для обозначения «богоизбранности» русских, что противоречило религиозному универса-

лизму философа. Это касается и проблем гуманизма. Гуманизм С.Л.Франка, признающего ценность всякой человеческой личности, вырастает на христоцентризме.

В. В. Черданцев

Екатеринбург

ЛЕВ ГУМИЛЕВ И ДМИТРИЙ БАЛАШОВ О ЦИВИЛИЗАЦИОННЫХ ОСОБЕННОСТЯХ МОСКОВСКОЙ РУСИ

В 1980-е годы писатель Дм. Балашов неоднократно подвергался критике за «апологетическое» отношение к концепции этногенеза Л.Н. Гумилева. Однако, соотнесение творчества Дм. Балашова и теории Л. Гумилева вызывает в памяти совсем не традицию идейного руководства художником, писателем со стороны теоретика-доктринера в духе приведенной выше цитаты, а, скорее, итоговое суждение из книги Арс. Гулыги «Искусство истории»: «Грань между историей и искусством стирается, но она все же остается. Вернее сказать: история и искусство — союзники. У них одна цель — формирование исторического сознания». Краеугольный камень в основании концепции последней книги Л. Гумилева «От Руси к России» и романного цикла Дм. Балашова «Государи московские», в сущности, един: «Именно потомками Александра Ярославича Невского строилась в XIV веке на развалинах древней Киевской Руси новая Русь». Но уже исходные положения Л. Гумилева о благотворности для Руси ее союза с Ордой не находят адекватного отображения в творчестве писателя-историка.

Л. Гумилев однозначно отстаивает и даже превозносит утвержденную Александром Невским ориентацию Руси на Восток и исторический компромисс — унию с Золотой Ордой: «В соборном мнении потомков выбор Александра Ярославича получил высшее одобрение. За беспримерные подвиги во имя русской земли Русская православная церковь признала князя святым»; «Союз с Ордой во второй половине XIII века принес Северо-Восточной Руси вожделенный покой и твердый порядок»; Д. Балашов дает нравственную оценку этим принципам, тем более категоричную, что они неизбежно сказались на характере и духе народа: «Его (Александра Невского — В.Ч.) сделают святым. Святым он не был никогда. Был ли он добр? Едва ли. Умен — да... Выбрав свой путь (направленный на союз с Ордой — В.Ч.), шел по нему до конца. Себя заставлял верить, что надо так... Сам гнул и других гнул. Так, тяжелой братней кровью окупленный ... решился вековой спор суздальских Мономашичей с черниговскими Ольговичами... И вот теперь не Михайло (Черниговской — В.Ч.), святой мученик, а прежде того держатель стола киевского ... а он, Александр Ярославич, стал великим князем киевским и владимирским тож.

Но горька та власть, полученная из рук татарских, ... и тяжка плата за власть — дань крови и воля татарская». Уния с Ордой — это выбор из возможных зол меньшего? Пожалуй, так. Но никак не благо для Руси.

Л. Гумилев попрекает далеких предков: «К сожалению, среди современников, безвозвратно терявших пассионарность, политический курс Александра Ярославича популярностью не пользовался». Дм.Балашов, напротив, ни в чем не укоряет современников великого князя. Будущее — скрыто за горизонтом не лет даже, веков, а тяжкая воля татарская гнетет и гнетет... А вера, а заветы предков? Михаил Черниговский принял мученическую смерть в Орде за отказ поклониться идолу Чингизхана. Александр Невский ладил с татарами и, стало быть, неоднократно поклонился этому идолу; для расправы с ориентировавшимся на Запад братом Андреем навел на землю русскую страшную Неврюеву рать... Нет, благодарное и жертвенное начало воплощено в образах Михаила Черниговского и другого великого князя, Михаила Тверского, замученного в Орде в результате коварной интриги московского князя Юрия. У Александра Невского и его внука Ивана Калиты — холодный политический расчет, дальновидный, но нередко аморальный.

Так может быть, земная власть греховна уже по природе своей. И не может властитель стать праведным, тем более, святым? А если возможно, то лишь приняв мученический венец, как Михаил Черниговский и Михаил Тверской?

Земная власть в «Государях московских» нуждается в мудром наставлении и помощи власти церковной, отвечающей за духовное здоровье народа и дающей ценностные и целеполагающие ориентиры как народу, так и самой власти. Более того, в романном мире средневековой Руси обе власти немыслимы друг без друга. Но если властный ресурс земных правителей очевиден и ограничен, то у церкви он — в особом рода духовной энергии, без которой плоть «безжизненна суть».

В романном цикле Дм. Балашова само слово «пассионарность» встречается только один раз; признавая ее реальность, писатель-историк особым образом объясняет природу данного явления: «Господнею ли волей нисходит на землю то, что мы называем пассионарностью, а иноки — исихасты XIV столетия называли «энергиями божества». (Впрочем, последнее не совсем точно, и даже совсем не точно, ибо пассионарность — биохимическая энергия вещества, а фаворский свет нематериален, — и все же!)» У Дм. Балашова пассионарность имеет иной, чем у Л. Гумилева, источник и смысл, а именно: не тварный мир с его суетными заботами и интересами — как «биохимическая энергия вещества», а мир нетварный, духовный, проистекающий из надмирной энергии Творца всего сущего. Однако эта энергия только тогда может стать духовной — а через нее и материальной — реальностью, когда будет воспринята избранными людьми, подвижниками, в самом обширном своем проявлении — от исихии до духовного делания.

Эта духовная энергия явлена народу в лице его святителей — епископа Серапиона, митрополита Петра, митрополита Алексия, игумена Сергия Радонежского. Они не могли, не имели права действовать как Алек-

сандр Невский, который «многие свои деяния оправдывал единою мерою: «Никто же большей жертвы не имеет, аще отдавший душу за други своя». Но отдать душу — не значит ли впасть в грех непростимый?» Только имеющий «душу живу» может быть духовным предстоятелем народа. Писатель убежден: первым в ряду властителей XIV века, коим Русь обязана своим величием в грядущих веках, был митрополит Алексей, он же — фактический правитель Московской и Владимирской Руси со смерти Симеона Гордого до возмужания Дмитрия Донского. Вместе с Сергием Радонежским Алексей наиболее близок к идеалу Святой Руси.

И все же исторический писатель акцентирует внимание на вынужденности соединения духовной и светской власти у митрополита Алексея. Да, он обладал бесценным даром провидения грядущей великой Руси под началом Москвы. Но — поддался соблазну нетерпения — ускорить течение событий по собиранию русской земли и совершил клятвопреступление, когда, вопреки гарантиям неприкосновенности, арестовал в Москве князя Михаила Борисовича Тверского, спровоцировав тем самым ряд военных конфликтов Москвы и Твери (1368 — 1375 гг.). Алексей как политик фактически предаёт верно исполнившего взятые на себя союзнические обязательства хана Мурада хану Мамаю... Сокрушаясь и скорбя, Дм. Балашов в итоге все же отказывается хоть в чем-то осудить своего героя: Митрополит Алексей явил, предельно возможное для человеческих сил влияние религиозно-нравственных начал на земную власть. Однако, совершенное сочетание ее, власти, с праведностью, увы, невозможно.

Несовместность духовного подвижничества и воли к власти придает негибкую твердость игумену Сергию Радонежскому, отказывающему митрополиту Алексею в прощении стать его, Алексея, восприемником на русской митрополии. И все же существование незримых духовных энергий (пассионарности), по Дм. Балашову, возможно лишь благодаря таким подвижникам, как Сергей. Почти незаметный в книге Л. Гумилева «От Руси к России», в романах Дм. Балашова Сергей Радонежский — и духовный лидер народа, и один из главных деятелей ее многотрудной истории. Сама связь с родной землей, с народом требовала порой невозможного для такого человека, как Сергей. И он, случалось, не то что вмешивался в политику, а — соучаствовал в ней, когда непричастность становилась невыносимой: «Все тогдашние подвижники властно вмешивались в политическую жизнь страны, указывали князьям, мирили и воспрещали, наставляли и ободряли к ратным подвигам, отнюдь не замыкаясь только в делах духовных. Таков был век и таковы были люди в нем!

Именно Сергию была дана максимально возможная для земного человека мера восчувствования и провидения того, что долженствует быть во благо Руси и чего не следует делать ни при каких обстоятельствах. Выходец из боярской среды, Сергей Радонежский стал своим, родным для всего народа православного, объединенного «преданиями веков и верой. Пока не умрет последняя старуха, выносящая из избы иконы прежде портов и узорочья, доколе будет жить, восставать из пепла всех вековых потрясений и стоять нерушимо Святая Русь».

Каждый народ до той поры достоин носить свое имя, покуда у него есть свои святые и свои святыни, оберегаемые всем миром. И в этом концептуальном заключении голоса «последних евразийцев» Льва Гумилева и Дмитрия Балашова звучат в униссон. Дм. Балашов: «Самим им (русским — В.Ч.) никогда не стать Западом, разве — холопами на барском дворе, и ... должно всякому быть самим собою и даже союзников искать себе в той среде и на том пути по которому вела их историческая судьба. Лев Гумилев: «Конечно, можно попытаться «войти в круг цивилизованных народов», то есть в чужой суперэтнос. Но, к сожалению, ничто не дается даром. Надо осознать, что ценой интеграции России с Западной Европой в любом случае будет полный отказ от отечественных традиций и последующая ассимиляция».

В. М. Селезнев

Екатеринбург

ПРОБЛЕМА САМОБЫТНОСТИ РОССИЙСКОЙ НАУКИ В КОНЦЕПЦИИ Н. Я. ДАНИЛЕВСКОГО

Поиск самобытности российской культуры и таких ее составляющих, как философия, наука, литература, искусство ведется давно. Если уникальность и самобытность российского искусства и литературы признается многими, то вопрос о самобытности российской науки до сих пор остается открытым. Существуют три подхода к решению этой проблемы. Два первых подхода крайне полярны. Первый утверждает абсолютно самобытный характер российской науки, а во втором подходе отрицается сама возможность существования самобытно — национальной науки; отмечается ее интернациональный характер. Третий же подход, примиряющий крайности первых двух, признает заимствованный характер науки, но при этом он обращает внимание на самобытно-национальные, ментальные, психологические особенности русского народа, которые существенным образом повлияли на процесс заимствования и ассимиляции.

Обратимся к первому подходу, утверждающему, что науке в том виде, в котором она оформилась и прижилась в российской культуре, можно приписать такую черту как самобытность. Самобытность при такой установке понимается как уникальность, неповторимость, самостоятельность. Логика доказательства такого подхода проста и очевидна: раз признается существование самобытно-национальных культур, то надо также признавать вполне самобытными и составляющие любую культуру компоненты. Такая концепция разрабатывалась в славянофильской среде и нашла свое яркое выражение в учении о культурно-исторических типах Н.Я. Данилевского. Он полагал, что «наука по необходимости должна носить на себе отпечаток национального точно так же, как носят его искусство, государственная и общественная жизнь, одним словом, все проявля-

ния человеческого духа». Согласно Данилевскому, существует три причины, благодаря которым наука обретает статус самобытности. «Причины эти суть: 1) предпочтение, оказываемое разными народами разным отраслям знания; 2) естественная однородность способностей и мировоззрения, отличающая каждый народ и заставляющая его смотреть на действительность с своей особой точки зрения; 3) некоторая примесь субъективных индивидуальных особенностей к объективной истине, — особенностей, которые... не случайно и безразлично разделены между всеми людьми, а сгруппированы по народностям, и в своей совокупности составляют то, что мы называем народным характером». Приведенные выше высказывания Данилевского однозначно указывают на признание им существования самобытно-национального характера наук, возникших в различных культурно-исторических типах. Но если внимательно вчитаться и вдуматься в текст Данилевского, то такая традиционная и распространенная точка зрения не будет уже столь неоспоримой. У него есть суждения по поводу соотношения самобытного и заимствованного, которые, как представляется, по-новому заставляют взглянуть на обозначенную проблему. Данилевский утверждает, что существуют условия, при которых «народы иного культурного типа могут и должны знакомиться с результатами чужого опыта, принимая и прикладывая к себе из него то, что ...стоит вне сферы народности, т.е. выводы и методы положительной науки, технические приемы и усовершенствования искусств и промышленности. Все же остальное, в особенности все относящееся до познания человека и общества, а тем более до практического применения этого познания, вовсе не может быть предметом заимствования, а может быть только принимаемо к сведению...по одной уже той причине, что при разрешении этого рода задач чуждая цивилизация не могла иметь в виду чуждых ей общественных начал и что, следовательно, решение их было только частное, только ее одну более или менее удовлетворяющее, а не общеприменимое». Нетрудно заметить, что Данилевский признает результаты положительной науки (а под положительной наукой подразумевается не что иное, как естествознание) лишенными самобытно-национальных детерминант. По сути дела, он проводит демаркацию между естествознанием и общественно-гуманитарными дисциплинами. При этом естествознание характеризуется отсутствием такой черты, как национальность, самобытность, а «наиболее... национальный характер имеют...науки общественные, так как тут и самый объект науки становится национальным». Таким образом, все утверждения Данилевского относительно самобытности наук следует прилагать к комплексу общественно-гуманитарных дисциплин. Важно отметить и то, что он признавал возможность заимствования положительной науки, то есть естествознания из других культурно-исторических типов. Возникает вопрос, из каких именно? Из рассмотренных Данилевским одиннадцати культурно-исторических типов только в германо-романском или европейском типе наука вместе с общественно-экономической деятельностью является конституирующим принципом. При этом наука трактуется как социальный институт, атрибутом которого является нерасторжимый союз с производственной практикой.

Из всего сказанного становится более ясной позиция Данилевского по вопросу становления и развития науки в российской культуре. Отечественная культура должна совершить и, в общем, совершает рецепцию естествознания из европейского типа, которую надо дополнить собственным самобытным творчеством на попрание социально-гуманитарных наук. К сожалению, Данилевский не раскрывает самобытно-специфических характеристик российской науки, а скорее апеллирует к обнаружению их в будущем, исходя из существующего потенциального уровня. Эта надежда базируется на идее, что «широкое развитие науки всегда было последним плодом, что искусство предшествовало науке». А признание самобытности русского художественного творчества является для Данилевского, да и для многих других исследователей, неоспоримым фактом. Поэтому и становление самобытной российской науки не за горами. Но все же у Данилевского есть одно противоречие, которое существенно расшатывает его общую концепцию. Как известно, Данилевский выделяет существование десяти культурно-исторических типов и одного становящегося. Этим последним является славянский тип. Интересующее нас противоречие не могут устранить ссылки на молодость славянского типа, благодаря которой и невозможно ясно и определенно установить конкретные параметры науки. Суть же противоречия заключается в следующем: с одной стороны, получается, что можно рассуждать о самобытности российской, польской, чешской, болгарской, сербской и т.д. наук, но тогда нельзя говорить о самобытности единой славянской науки. С другой стороны, Данилевский утверждает, что стиливой и смысловой спецификой обладает только славянская наука. В этом случае не стоит рассуждать о самобытно-национальном характере научного творчества народов, составляющих славянский культурно-исторический тип. Таким образом, нечеткая проработка Данилевским соотношения субстанциального и модального, целого и частей не позволяет с полным правом заявить факт существования самобытной российской науки.

Р. Р. Щекотова

Екатеринбург

КУЛЬТУРНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ Б. Н. ЧИЧЕРИНА

В современной философской литературе все чаще упоминается имя Б. Н. Чичерина — русского философа XIX века (1828-1904). В истории русской философии он известен как теоретик права и государствовед, но в действительности круг его научных интересов был гораздо шире: метафизика и логика, психология, этика, религия. А в последние годы жизни — серьезные разработки в области естествознания: биологии, физике, признанные выдающимися учеными в этих областях знания.

В исследовании природы человека, его места в обществе и культуре философскому методу Б.Н. Чичерина, как и многим русским философам, были свойственны универсализм и глубина. С точки зрения Чичерина человек есть единичная духовная сущность (своего рода атом), одаренная разумом и свободной волей. Разум и свобода даны ему свыше. Это его отличительные свойства. Единичному разуму как ограниченному, конечному, и в этом смысле относительному, присуща идея Абсолютного. Чичерин пишет: «Человек является носителем этой идеи, эта идея присуща ему по самой природе: она составляет собственное его содержание, независимое от всякого опыта. На ней основаны все религии и все философские системы».

Представления об Абсолютном исторически изменяются, оно может быть понято или как единая вечная Сила, составляющая источник всего сущего, или как Верховный разум, или, наконец, как присущий миру животворный Дух. Представления об Абсолютном не ограничиваются только разумом, но охватывают и чувства, и волю человека. Человеку всегда было свойственно желание непосредственного общения с Абсолютным, отсюда неистребимая потребность религий. Многообразие индивидуальных особенностей человека порождает различные формы религиозных верований.

Нравственность тесным образом связана с религией. «Свобода, стремящаяся к осуществлению абсолютного закона в человеческой деятельности, есть свобода нравственная» — пишет Чичерин. Эта внутренняя нравственная свобода человека определяется сознанием Абсолютного. Внешняя свобода человека исходит от относительного — это сфера общественного права. Свобода в таком понимании есть свобода добра и свобода зла. Чичерин прослеживает как человечество постепенно приходит к пониманию сути нравственного закона. Вслед за Кантом он повторяет тезис о том, что человек должен рассматриваться как цель и никогда не должен быть низведен на степень простого средства. Источник этого высшего достоинства человека в том, «... что человек носит в себе сознание Абсолютного». На религиозном языке это выражается изречением, что человек создан «по образу и подобию Божьему» — заключает Б.Н. Чичерин.

Но существует ли нравственность, независимая от религии? «На этот вопрос нельзя ответить иначе как утвердительно... Путем естественного разума воля Божья относительно наших поступков выводится из существования нравственного закона, а не нравственный закон из воли Божьей» — продолжает философ.

Где же источник нравственности? «В чисто человеческих началах ... в прирожденном человеке нравственном чувстве, выражением которого является совесть» — утверждает автор. Но совесть может быть мало развита, поэтому она должна быть «просветлена». Разум — мерило совести, и потому необходимо нравственное учение, которое, по его мнению, может быть двоякое: религиозное и философское. Он говорит о том, что религия в этом отношении действует несравненно сильнее, нежели философия, она не ограничивается отвлеченными понятиями, доступными немногим. Поэтому нравственное развитие человечества совершается главным обра-

зом под влиянием религии. По мнению Б.Н. Чичерина для масс религия всегда составляла и будет составлять единственную нравственную опору. Но если верующий в церкви видит извращение нравственного закона, например, преследования еретиков и т.п., выяснение нравственных начал философским учением становится неотразимой потребностью. Философия доступна немногим, но для высших умов она необходима, так как они то и действуют на современников.

Для осуществления добра в мире человеку необходима не только просветленная совесть, но и другие качества — нравственная сила (добродетель), мудрость — ясное сознание нравственного закона, умеренность — разумное управление влечениями, правда. Они необходимы человеку для достижения идеала. Идеал есть совершенство жизни. Он пишет о том, что разные люди имеют различные идеалы: исследование истины, монашеская жизнь, художественное творчество и др. Однако, считает Б.Н. Чичерин, есть идеал общий для всех людей — это идеал нравственный.

Возможно ли осуществление этого идеала? «Образ нравственного совершенства представлен человечеству в лице Христа: но люди, как известно, весьма от него далеки» — отвечает философ. В пределах земного существования нравственный вопрос для отдельного человека не разрешим, и нравственный идеал остается не достижим. Разум человека может бороться с этим противоречием, но не в силах это победить. «Это противоречие — пишет Чичерин — разрешается лишь тем, что существование человека не ограничивается земною жизнью. Только бесконечное назначение соответствует сознанию бесконечного ... Смерть связывает человека с вечностью».

Как истинный последователь европейской рационалистической философии Чичерин утверждает принцип автономно мыслящего субъекта — свободного и деятельного. Но, в то же время, как истинный христианин, вопросы существования человека он разрешает в духе традиционной русской религиозной философии, наиболее яркими выразителями которой являются В.С. Соловьев и А.Н. Бердяев.

Однако универсализм философии Б.Н. Чичерина проявляется в том, что позиция ученого, гражданина и общественного деятеля требует осмысления прежде всего земных дел. Он пишет: «... человечеству дано приближаться к иному рода идеалу, совместному с условиями земного существования. Последовательною работою многих поколений человек может установить общий быт, проникнутый нравственными началами... здесь нравственность встречается с правом».

Таким образом, в постановке и решении проблемы человека, его сущности, смысла существования, его отношении к Абсолютному и земному Б.Н. Чичерину удается избежать крайностей как традиционного рационализма, так и религиозного мистицизма. Единство и гармония разума, чувств и воли в человеке реализуются в культурных формах сосуществования в обществе философии и религии, религии и нравственности, нравственности и права, философии и науки.

РУССКИЙ ПОСТИНДУСТРИАЛИЗМ: встреча энергий

Фундаментальные процессы современного мира привели его к кризису индустриализма. Они ведут его и далее — к распаду индустриальных цивилизаций. Они же выведут его в постиндустриализм. Но путь этот Россия и Запад проходят по-разному. Запад первым осознал грядущий кризис постиндустриализма. Россия же первой, как всегда, — парадоксально, «по-русски» — решительно, обвально, ураганно, необратимо вошла в него.

Этот творческий процесс стал возможен потому, что Россия первой в мире переживает, надо полагать, очень короткий в историческом времени, но чрезвычайно интенсивный период глобального развития. На первое место в жизни нашего общества выдвигаются не способы производства вещей и даже не способы производства идей или духовности, а способы производства общественной жизни — самой социальности. Именно в социальной сфере в первую очередь осваиваются постмашинные, а именно, синергетические способы производства новых форм жизни человека. И советское общество собственным своим когерентным (самосогласованным) разрушением осваивало эти постиндустриальные способы социального производства.

Ответ на вопрос о способах и формах постиндустриального производства мы получим, исследуя наиболее радикальные изменения последних 10-15 лет. Мы выделим два фундаментальнейших с точки зрения их результатов глобальных тектонических сдвига последнего времени: распад СССР и превращение США в «центр мира». Эти события как бы выпали из логики формационного «перехода от капитализма к социализму». Они, полагаем мы, стали возможными как реализация определенной стадии другого фундаментального процесса — одного и того же и для России, и для Соединенных Штатов, а именно, — кризиса индустриализма.

Сегодня наша страна стала нишей, куда евро-американский мир транслирует кризис западного индустриализма. Процесс перехода США и Западной Европы в постиндустриализм вытесняет нефтяную, текстильную, обувную, автомобильную промышленность, другие традиционные отрасли индустриального производства в Китай, в бывшие коммунистические страны Центральной Европы, на Украину и, конечно же, в Россию. Сюда — в Россию, вслед за индустриальным производством, а то и опережая его, Запад транслирует кризис своих идей, кризис национальной идентичности «цивилизованного» человека, кризис собственной духовности с его до предела заостренной проблемой человеческого одиночества, отчуждения, дисгармонии жизни, крайним смещением смыслов бытия, идеями множасьихся реальностей и «тотальной абсурдности» эгоцентри-

рованного мира, апологией множественности схем деятельности и разрывом означаемого и означающего, с его философским «преодолением» классической метафизики и редуцированием реальности к феноменам индивидуального опыта. Наконец, с гипостазированием проблематизации бытия как фундаментальной задачи для современной философии.

Это, фиксируемое на философском уровне, различие кризиса индустриализма в России и на Западе обусловлено различиями национального исторического социального опыта, во всем многообразии которого нас интересуют два типа: европейский и русский. Откристаллизованный на Западе Европы и в Северной Америке тип человеческого опыта мы характеризуем как психологизированный и этноцентрированный опыт, замкнутый на человека — человека как меру всех вещей, лишаящего себя и свою жизнь каких бы то ни было внешних предельных оснований, опыт не систематизированный и предполагающий самодостаточность дискурса.

Напротив, русский традиционный опыт ориентирован на встречу индивидного «я» и внешнего мира. Он системен и упорядочен. Он синергичен, поскольку откристаллизовывается в сотворчестве, в содействии как сотворчестве. Высшая духовная его форма — русский собор. Основания русского опыта отрефлексируются православным пониманием и самого человека, и смысла его деятельности. Смысл сотворчества русского опыта раскрывается в понимании соучастия Бога и человека в самосовершенствовании человека. Это соучастие предполагает, с одной стороны, волевое усилие самого человека, а с другой содействие человеку божественной благодати. Процесс этот носит встречный характер, предполагающий синергичность, пронизывающую всю жизнь человека и фиксируемую в «высших» теоретических своих формах мыслительными парадигмами русского философского и научного сознания.

Сама специфика русского опыта, структурирующего русскую этническую систему, придает ей синергетические свойства открытой, находящейся в состоянии колебательного движения системы. Диссипативные свойства этой системы — ее способность рассеивать протекающую через нее «грубые» и «тонкие» энергии, организуя их встречу, и, тем самым, приводить себя в особое метастабильное состояние, из которого есть только один выход — катастрофический распад и творение нового на инерции этого распада (русские смуты начала XVII и XX веков), — проявляются как в позитивных (в открытости русского характера, доброте и долготерпении), так и в совершенно негативных формах.

Русский человек в силу синергичности своего характера и своих действий творит даже тогда, когда разрушает. Вот уже полтора десятка лет, как лихо разворачивается накопленное поколениями тружеников национальное достояние, распродают природные богатства, транжирируются духовный, интеллектуальный, трудовой и всякий иной человеческий потенциал. Но, что это, как не диссипация ресурсов, «накачивающая» метастабильность российской социальной системы, чреватую взрывом страстей, бунтом, «не всегда бессмысленным, но всегда безжалостным и беспощадным».

Синергизм — есть форма синтеза, но синтеза иного порядка, в сравнении, например, с диалектическим синтезом. Синтетическое как поня-

тие, выражающее способ установления истинности высказываний в процессе логического упорядочения системы знания европейской рациональностью сводится к процедурам обращения к внеязыковым фактам, когда истинность суждения, зафиксированного на языке науки, не может быть выявлена на основе лишь правил данной логической системы и требует обращения к эмпирическим данным. Противопоставление синтетического аналитическому первоначально вводилось для различения эмпирического и теоретического уровней (случайное — фактическое и необходимое — теоретическое у Лейбница). Принципиально иной — «метафизический» синтез, явленный с уровня предельных оснований русского традиционно-мироотношения, мы находим в работах М.В. Ломоносова, И.И. Ползунова, В.В. Докучаева, Д.И. Менделеева, Н.Ф. Федорова, К.Э. Циолковского, В.И. Вернадского, Л.Н. Гумилева, других русских ученых и инженеров, в том числе и наших современников. Хотя сам термин «синергетизм» родился на Западе, но только в русской среде наблюдается мироотношенческая предрасположенность к синергетизму и в научной теории, и в технике, и в общественной, и в повседневной жизни человека. Предельным основанием этой «тотальной» синергичности русского человека выступила сама метафизика русского традиционного мироотношения.

Т. В. Гладкова

Екатеринбург

МОДЕРНИЗАЦИЯ РОССИИ И ПРАВО: ПРОБЛЕМЫ ЭВОЛЮЦИИ

Модернизация — системное многоаспектное понятие, охватывающее все сферы жизни общества: экономическую, социокультурную, политико-правовую, духовную. Для России характерными чертами данного процесса являются хроническая незавершенность, насильственность, верхушечность, догоняющий тип развития, внешний импульс изменений — экзогенность, то есть модернизация неорганична, ложится на неподготовленную почву. И эта тенденция просматривается в исторической динамике, начиная с Петра I с его стремлением «прорубить окно в Европу» и до советских времен — всеобщая коллективизация и индустриализация при полном отрицании духовно-нравственных и правовых начал, культурного наследия предшествующих эпох, стремления отгородиться от внешнего мира «железным занавесом», но изоляция может быть лишь временной.

Подобные особенности модернизации в России, на мой взгляд, неразрывно связаны и вытекают из специфики ментальности или, по определению Гачева Г.Д., национального Космо-Психо-Логоса. У народа и государства в России разные темпоритмы во времени, соседство с Западом и вpleтенность в историю Европы подстегивает развитие нашей страны. Однако русский народ трудится движимый не только и, даже, не столько желанием

самореализации, повышения уровня жизни и благосостояния, но, главным образом, исполняя «наряд организующей воли державы», то есть командно-административной системы — это своеобразный костяк, присущий космосу России. С этих позиций во многом объяснима гипертрофированная роль государства, что сохраняется и в настоящее время, поскольку импульс любым существенным изменениям идет исключительно «сверху». Россия — страна равнин и степей, без значительных гор, природа отказала ей в вертикали бытия. В качестве компенсации — в ходе истории «выстроилась искусственная гора гигантского государства с его громоздким аппаратом и жизнь страны таким образом обрела вертикальное измерение».

Несовпадение шага Пространства и такта Времени — вечная судьба и трагедия России, закономерность ее истории. Россия — рассеянное бытие, рассеянное пространство с островками жизни, строгая наука, в том числе философия, невозможна, она на грани с художественной литературой и религией. Основная формула русской логики «не то, а...». Этому соответствует многообразие, незавершенность. Это и определенная ценность: открытость новым идеям, вопрошаемость, несказанность ни о чем последнего слова. Русская мечта во все времена — начать все снова, жизнь сначала, разрушим и построим; не устаем начинать, писать новые законы и бесконечно изменять и дополнять уже существующие.

Важнейшую роль в становлении нового, конкурентоспособного общества, включенного в систему мирохозяйственных связей, играет и развивающаяся система права, творчески воспроизводящая основные идеи мировой демократической мысли, гуманистические, общечеловеческие ценности, идеи правового государства и гражданского общества.

Семидесятилетний советский период в истории нашего государства оказал существенное негативное воздействие на массовое сознание. Ранее существенная роль в регулировании социально-экономических процессов принадлежала моральным устоям. Советский период, отличительными особенностями которого явились декларативность законодательных норм, провозглашавших основные права человека с одновременным реальным бесправием и полным закрепощением людей, массовые репрессии, отсутствие свободы слова, жестко регламентированная огосударствленная плановая экономика, отсутствие личной инициативы и ответственности, заинтересованности в трудовой сфере, идеологизированность всех проявлений человеческой активности, во многом содействовал развитию системного кризиса, переживаемого нашей страной.

Право и мораль — неразрывная система взаимодополняющих регуляторов. Нравственные нормы, как составная часть индивидуального микрокосма, один из компонентов, определяющих для личности картину мира, внутренние регуляторы поведения важны и часто обладают большей силой, нежели требования закона. В морали как должностовании происходит сохранение человеческого рода как такового. При отсутствии внутренней установки на необходимость осуществления своих действий в рамках закона, только страх наказания за нарушение установлений закона играет роль. Не требуя от человека абсолютного следования добру, законодатель ограничивается указанием уровня нравственности, без которого норма те-

ряет смысл. Связь морали и права выражается в таких понятиях, как моральный вред, клевета, достоинство личности, амнистия и др.

В настоящее время попытка утверждения конституционализма в России, как общегосударственной идеологии уважения, соблюдения и защиты Конституции, сталкивается с огромными трудностями. Основной массив проблем связан с особенностями восприятия в России выработанных мировой практикой ценностей демократии, прав и институтов гражданского общества. Для российского правового сознания и правовой культуры характерно особое, «незападное» отношение к Конституции и степени вживания ее основ в общественную и государственную жизнь.

Своеобразие и достоинство российской Конституции состоит в том, что основные характеристики всего конституционно регламентируемого пространства в целом и правовой государственности в особенности даются в ней с позиций прирожденных и неотчуждаемых прав и свобод человека как высшей ценности. Идея принятия новой Конституции, что находится в полном соответствии с особенностями отечественной ментальности, в этом свете представляется крайне деструктивной и нецелесообразной.

Законодательные нормы права во многих случаях представляют недостаточную гарантию прав граждан, отсюда стабильное недоверие к власти и проводимым ею реформам, в том числе и со стороны других государств — в частности, покупка акций телекомпании «НТВ» западными инвесторами возможна только при наличии гарантий со стороны Президента РФ. В условиях исключительной самостоятельности государства праву присуща крайне низкая эффективность вследствие разбалансированности на стыке правовой системы и общества, а также между элементами самой правовой системы, доктриной и формально действующими нормами (достаточно упомянуть о противоречиях в большинстве Конституций, Уставов субъектов Федерации, договорах о разграничении компетенции между субъектами и Федерацией).

Преодоление переходного периода и выход из системного кризиса, эффективность модернизации, ее качество иной уровень видится не в вестернизации, заключающейся в непродуманном имитаторстве, порождающем отторжение, а в сохранении цивилизационного достояния, преемственности развития национальных культурных традиций. Реальная модернизация возможна только на основе преодоления разрыва между правом с одной стороны, и социальными интересами — с другой, общественными представлениями о справедливости и их отражением в праве, повышении уровня правовой культуры, в том числе и со стороны политической элиты. Модернизация российского общества, выражающаяся в осуществлении реформ, в том числе конституционно-правовой, отражает движение общества от одного качественного состояния к другому. Комплекс реформ направлен одновременно на создание государства нового исторического типа. Право при этом выступает не только орудием реформ, но и преобразования самого себя. Иными словами, модернизация во всех проявлениях и правовая система находятся в неразрывной взаимосвязи и взаимодействии, а определяющее влияние правовой системы на все сферы жизни общества не вызывает сомнений.

СОЦИАЛЬНАЯ МОДЕРНИЗАЦИЯ И РЕЛИГИОЗНАЯ ТРАДИЦИЯ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

Вопрос о роли православной церкви в процессах, которые протекают в современном российском обществе, на сегодняшний день приобрел особую актуальность. Вызвано это двумя основными причинами: во-первых, особенностями переходного периода в России, для которого характерны духовный кризис и идеологический вакуум, а во-вторых, нарастающими темпами секуляризации. Это привело к формированию двух противоположных точек зрения на проблему. Согласно одной из них, религия будет занимать место на периферии общественной жизни, согласно другой, будет детерминировать жизнь общества или как минимум, станет самым влиятельным фактором, оказывающим воздействие на развитие общественных отношений. Как показывает анализ результатов социологических исследований, проведенных Институтом социологических исследований РАН в 1990 — 1992 и 1996 гг.; Российским независимым институтом социальных и национальных проблем (РНИС и НП) в 1995 — 1997 гг.; Институтом этнологии и антропологии РАН в 1994 — 1995 гг., традиционная религия — православие, в постсоветской России играет важную, но достаточно противоречивую роль. Специфика данной ситуации проявляется в следующих моментах:

Во-первых, по мере кризиса российского общества историческое вероисповедание — православие, становится критерием национальной идентичности — «русскости», что не раз способствовало объединению нации в критические моменты истории. Как отмечают К. Каарийнен и Д. Фурман, «роль православия в национальной идентичности выступала на первый план по мере кризиса и распада СССР и, соответственно советской идентичности». Однако сегодня, большинство российских граждан, считая себя православными, вовсе не являются верующими людьми. Это приводит, помимо положительных результатов, и к ряду негативных последствий. С одной стороны власть и различные политические силы не могут не рассматривать православие в качестве основы новой «национальной концепции», а с другой стороны все политические процессы, которые происходили в нашем обществе начиная с 1991 года, не имеют никакой религиозной составляющей. В результате, в России, которая является страной многоконфессиональной, приоритет вероисповедания существующего в националистической и политической форме обостряет и без того серьезную проблему религиозной нетерпимости и приводит к религиозным и межнациональным конфликтам. Данная ситуация, несмотря на свою опасность, уже определяет сегодня состояние общественной атмосферы в России.

Во-вторых, имеющиеся на сегодняшний день социологические данные свидетельствуют, что в России существует, пусть небольшой, но достаточно устойчивый процент верующих, принадлежащих к нетрадиционным церквям и новым религиозным движениям. В условиях неопределенности современности, человек стремится быть социально защищенным, желает иметь авторитетное и моральное руководство. Русская православная церковь, которая до недавнего времени не имела социальной концепции и практика социального служения которой, в отличие от активной политической деятельности, достаточно мала, не всегда успешно решает поставленные временем задачи. Напротив, нетрадиционные религиозные объединения, предлагая свое учение российскому верующему, успешно решают эту проблему. Б. Уилсон заметил, что привлекательность новых религиозных движений, может быть объяснена тем, что они предлагают «более надежный, короткий, быстрый или ясный путь к спасению». Это приводит, с одной стороны, к желаемому снятию социальной напряженности, но с другой стороны — и к более глубоким социальным конфликтам. Между церквями начинается борьба за предпочтения верующих, а в свою очередь поддерживающие их политические и экономические структуры, используя религиозный фактор, решают вопросы власти.

В-третьих, при оценке роли религии в российском обществе необходимо учитывать отличительную особенность современного мировоззрения. Значительная часть русских, что, конечно, характерно не только для России, имеет неопределенный тип мировоззрения. Это группа, проявляющая довольно большой интерес к религии, состоит из представителей нетрадиционной эклектической религиозности или так называемых «ищущих» людей. Для них не приемлема тотальность какой-либо идеологии, устоявшейся религиозной формы или традиции. Они самостоятельно делают свой выбор, руководствуясь собственным интересом и существующим предложением. Как отмечает Е.В. Ихлов, «достаточно далеко ушедшее от традиционно-национального образа жизни и привыкшее за полтора-два десятилетия к стремительно нарастающему духовному и интеллектуальному плюрализму российское общество не способно принять духовное лидерство социально-пассивной структуры». Поэтому идея создания новой национальной идеологии в России на базе какой-либо религиозной традиции не имеет в будущем никаких перспектив. Социокультурная трансформация последних лет разрушила прежние марксистские ценности, однако, представляется маловероятным, что «образовавшийся идейный и ценностный вакуум может быть в ближайшие годы заполнен ценностями православия». Подтверждает это и тот факт, что социальная группа, отстаивающая принципы «открытости» и веротерпимости, достаточно велика, значительно моложе и образованнее сегодняшних «средних русских».

Фактически мы видим, что сегодня в российском обществе наряду с дальнейшим усилением процесса секуляризации, существует устойчивое стремление к религиозному осмыслению окружающего нас мира. Потребность в религии ощущается не только в духовной, но также в политической и социально-экономической сферах жизни современной России. Однако эта потребность все больше выражается не только через традицион-

ные, но и новые религиозные формы. Более того, значительная часть населения страны является носителем религиозной энтропии и эклектических религиозных верований. Такое положение вещей явно противоречит стремлению Русской православной церкви, представляющей российскую православную религиозную традицию, возглавить процесс духовного возрождения, приобщить всех граждан Российской Федерации к ценностям православия и стать национальной культуuroобразующей религией.

В современном обществе традиционная религиозность перестает быть смыслообразующей вертикалью, и уже не совпадает с национальными границами. Религия сегодня имеет не внешний или адаптационный характер, а является самоценностью и определяются выбором человека. На наш взгляд прав А. Полонский, утверждающий, что «субкультуры возникают не сами по себе, они навязаны законами потребления». Практика показывает, что новые религиозные объединения ведут более активную деятельность по привлечению людей в свои ряды, чем Русская православная церковь. Обусловлено это тем, что «рынок вещей» невозможен без «рынка идей», к которому Русская церковь относится пока еще осторожно и даже чаще отрицательно. На сегодняшний день она сумела утвердиться в постсоветском общественно-политическом и культурном спектре. Однако объясняется это не ее «миссией в мире», а менталитетом определенной части российского населения, для которой характерно отсутствие элементов динамики в культуре. В результате можно согласиться с А. Щипковым отмечая, что нынешняя православная религиозность не является результатом свидетельства церкви, но в значительной степени — она следствие логики развития общественно-политических отношений.

Данный анализ показывает, что в современной России не произошло гармонизации отношений между социальной модернизацией и религиозной традицией. Сегодня это очень опасно как для церкви, так и для общества, которые мечутся между потребностями современности и архаикой, вступая в конфликт друг с другом. Русское православие, несомненно, несущее ответственность за это перед обществом, сделало слишком мало, чтобы принять вызов секуляризации и «религиозного рынка». Пока этот уже назревший конфликт частично нейтрализуется, с одной стороны, импульсами торможения модернизации, которые идут из области разлагающегося в России традиционализма. С другой стороны, испытывая трудности переходного периода, его частично смягчает государство, предоставляя исторической церкви дополнительные права и поддержку. Однако в случае изменения социально-политических условий государство не замедлит пересмотреть свою политику по отношению к церкви. Как известно, Социальная доктрина РПЦ, принятая на проходившем в августе 2000 года в Москве Архиерейском Соборе и содержащая тезис о том, что Церковь оставляет за собой право призвать население к гражданскому неповиновению, вызвала отрицательную и жесткую реакцию со стороны Администрации Президента России.

Русская православная церковь, в лице митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла, одного из самых либеральных своих представителей, еще только подходит к осознанию настоящих причин межре-

лигиозных и межэтнических проблем. Вопреки расхожему мнению, основной причиной этих проблем он считает не «радикализм» тех или иных религиозных движений, а глубокое противоречие между нарастающей секуляризацией современного светского общества и традиционными духовными ценностями. Несомненно, этот процесс не может быть для русского православия, как и для всего христианства в целом, позитивным. Но негативным он будет, прежде всего, в том случае, если со стороны церкви не последует ответа на вызов современности. Как справедливо отмечает К. Костюк, «негативные коннотации секуляризации, однако могут получить иное толкование, если она будет по иному воспринята Церковью. Вытеснение Церкви из секторов мирского бытия не наносит, собственно, ущерба самой Церкви. Церковь стабилизирует свое положение и создает возможности для дальнейшей экспансии в мир в новых направлениях... Во многих смыслах именно современное секуляризованное общество впервые создает условия реального движения к христианскому нравственному идеалу. Так, повышение ценности человеческой жизни, отступление насилия, укрепление мира или борьба за экологию природы непосредственным образом соответствуют важнейшим христианским ценностям». Классические теории современности К. Маркса, Э. Дюркгейма и М. Вебера, теории секуляризации, имевшие хождение вплоть до 70-х годов нашего века, на практике показали относительность своих суждений. В условиях секуляризации религиозные символы не просто оживляются, но вносятся в контекст современной жизни таким образом, что оказываются не противоречащими современности, но исправляющими ее недостатки и упущения. Сегодняшняя вера связана не с отказом от современности, но со стремлением преодолеть ее недостатки и противоречия. Русская православная церковь на этот вызов времени, несомненно, обязана дать ответ. Однако его успех будет зависеть от того, насколько церковь и общество заинтересованы в поиске взаимосогласования и гармонизации своих отношений. Только строгое следование этому принципу позволит выявить возможные пути модернизации российской православной религиозной традиции.

Выбор православия в пользу реформации сегодня вряд ли возможен, поскольку это не соответствует ни интересам церкви, ни интересам государства. Применительно к России, православие в полной мере демонстрирует ту роль, которую может играть религиозный компонент в формировании политической культуры, для которой характерен «авторитарный характер власти, имеющий отношение к истории развития православия и к проблеме национального сознания». В этих условиях, когда в обществе протекают процессы социальной модернизации, но еще имеют силу традиционные ценности, когда национальная идея вступает в противоречие с задачей строительства гражданского общества, церковь может отвечать на современность только обновлением.

Вопрос об обновлении русского православия открыто обсуждался уже в середине XIX века, и не случайно подъем обновленческого движения и его идейный расцвет совпали по времени с первой русской революцией, отразившей назревший конфликт в русском обществе между ценно-

стями Модерна и архаикой традиционализма. И, несмотря на то, что обновление параллельно развивалось по церковному и внецерковному пути, а сами внутрицерковные обновленческие группы не имели организационного единства, движению удалось выработать новую социальную и политическую концепцию для русского православия. Уже тогда, в начале XX века идеологи обновленчества осознали невозможность церковной модернизации по западному пути и призывали не разрушать религиозную традицию и метафизику православия, а максимально возможно приближать ее к требованиям социальной жизни и последним достижениям современной науки. Волна модернистских идей не прекращалась и в советский период, когда в изменившихся социально-политических условиях церковь пересмотрела многие догматические формулировки. Очевидно, что деятельность оппозиции и сегодня воздействует на официальную церковь, однако протекающая в церкви модернизация далеко не соответствует требованиям сегодняшнего дня. Разработанные в первой четверти XX века программы церковных обновлений не уступают, а даже во многих случаях идейно превосходят недавно принятую социальную концепцию Русской православной церкви, но сегодня этот опыт и по-прежнему не востребован.

Концепция обновления религиозной традиции позволит стабилизировать сложные и чрезвычайно противоречивые общественно-политические процессы, которые протекают в современной России. Сейчас мы наблюдаем парадоксальную ситуацию, когда ученые дают довольно глубокий анализ состояния религии и общества, но он не становится основополагающей базой для выработки концептуальных основ этнорелигиозных отношений. Происходит это потому, что в России «этноцентрические» тенденции противостоят принципам религиозной и национальной «открытости». А поскольку в России, несмотря на то, что большая часть населения не является традиционно верующей, это также выражается в совпадении национальной и конфессиональной самоидентификации, любые радикальные реформы могут быть просто блокированы менталитетом населения. Разработка проблемы обновления актуальна тем, что не ведет к разрушению существующей в России религиозной традиции. Напротив, как показал почти вековой опыт истории обновленческого движения в России, эта идея максимально соответствует специфике переходного периода. Обновление должно быть осознанно церковью и осуществлено ее собственными силами. В этом случае возможно преодоление губительного как для церкви, так и российского общества социального противостояния, нетолерантности и религиозного национализма.

ВОЛНЫ ЦИВИЛИЗАЦИИ И ЭТАПЫ МОДЕРНИЗАЦИИ РОССИИ

Коллизии современной истории нашей страны остро поставили вопрос о влиянии мировой цивилизации на ее развитие. Социокультурный строй кочевников, соприкасавшихся с Русью, был более низкого уровня и вскоре растворился в более развитых составляющих русской цивилизационной среды. Что касается влияния западных цивилизационных волн на нашу страну, то этот процесс является сложным и противоречивым. По мнению автора достаточно общий анализ этого процесса можно дать на основе цивилизационного метода, ибо теория цивилизации — это прежде всего теория модернизации, а история России — это история преобразований в особых, специфических условиях страны.

Необходимо, прежде всего, отметить некоторое отставание Руси в социальном и экономическом отношении от стран Западной и Центральной Европы. Если «варварские» германские государства в Западной Европе стали образовываться в V–VI вв., то древнерусское — не ранее IX в. Взлет культурного и экономического развития Киевской Руси в XI–XII вв. (как результат приобщения страны к византийской и славянской христианским цивилизациям, а через них — к цивилизациям античной и ближневосточной) сравним с западноевропейским VIII–IX вв. Уже с первой половины XI в. древнерусское государство стало испытывать давление Запада, которое особо активизировалось с начала XIII в. Противостояние этому натиску было осложнено рядом специфических факторов.

Речь идет прежде всего о периферийности цивилизации нашей страны в рамках Европы, во многом определившей дальнейшие пути отечественного развития. В принципе вопрос о ее следствиях изучен неплохо (Р. Пребиш, А.Г. Франк, И. Уоллерстейн). У Уоллерстейна политическая активность России в Европе выглядит как попытка преодоления периферийности при помощи заимствования знаний и учреждения, наращивания военной мощи. В то же время Российское государство, стремясь приспособиться к неудобной близости Запада, делало шаги по институционализации этой периферийности, способствуя развитию в обществе мотиваций, соответствовавших данной логике действий. Результатом этого стали характерные для периферии инверсии социокультурного развития, сохранение дефицита цивилизационного ресурса и недостаточно переработанного архаического материала.

Цивилизационная периферийность нашей страны дополнялась неблагоприятными природно-климатическими условиями, крайне неудачным геополитическим положением, своеобразием религиозного фактора. В итоге в России сложилась специфическая социальная организация: I) первичная хозяйственно-социальная ячейка — корпорация (община, артель, то-

варищество, колхоз, кооператив и т. п.), а не частнособственническое образование, как на Западе; 2) государство — не надстройка над гражданским обществом, как в западных странах, а стеновой хребет, порой даже творец гражданского общества; 3) государственность либо обладает сакральным характером, либо неэффективна («смута»); 4) государство, общество, личность не разделены, не автономны, как на Западе, а взаимопроницаемы, целостны, соборны; 5) государственность опирается на корпорацию служилой знати. (дворянство, номенклатура и т. п.). Данная социальная организация отличалась чрезвычайной устойчивостью и, меняя свои формы, а не суть, воссоздавалась после каждого потрясения в российской истории, которая по сути является историей преимущественно оборонительных и превентивных войн, восстановления разрушенного, этапов модернизации с целью ликвидации отставания от западных стран как необходимого условия независимого существования. Так, мощный цивилизационный подъем на Западе, вызванный Великими географическими открытиями и началом колониальных захватов, привел не к включению нашей страны в европейский рынок, а к усилению политического, военного противостояния, поставившего Россию в XVII в. на грань утраты национальной независимости. Следствием этого был поиск путей создания политического противовеса как формы адаптации к сложившейся угрожающей международной обстановке. Это сказалось в расширении Российского государства. В ответ на создание колониальных дисперсных империй на Западе, Россия с XVII в. создает территориально компактные политические образования, поглощая близлежащие страны и народы.

Территориальное расширение (как превентивное средство независимого существования) явилось, таким образом, ответной реакцией российского государства на попытки Запада превратить его в придаток цивилизованного мира и всесторонне использовать в данном качестве. Но это не изменило догоняющего архетипа нашей государственности, особенно в социально-гуманитарной сфере. Экономическое воздействие «революции цен» дошло до России только в XVIII в., когда территориально-политическая и экономическая реакция (закрепощение городского и сельского населения) уже давала себя знать. Петровские преобразования окончательно определили ее содержание. Восприятие культурных, технических и военных достижений Запада шло рука об руку с дальнейшим укреплением роли самодержавного государства, его милитаризацией, консервацией феодально-крепостнических порядков. Произошло реанимирование общины как социальной формы адаптивного, сплачивающего общения. Государство бессознательно спровоцировало этот процесс своими фискальными мероприятиями и усилением крепостничества. Но они дали не только экономический, но и социокультурный эффект. Получили развитие коллективистские ценности, мессианские идеи, жившие в русском народе. Это в свою очередь стало основой героизма русского солдата, придало силу армии, оживило царистские настроения и было осознано как политическая ценность. В то же время петровская модернизация разорвала континуум традиционной русской жизни и культуры, которая к тому же «благополучно» миновала эпоху Возрождения. Произошло образование

и противостояние двух социокультурных слоев (образованного меньшинства и необразованного большинства), того, что Редфилд охарактеризовал как «великую» и «малую» традицию. Это привело к еще большей отчужденности государства, к недоверию, а зачастую, и невосприимчивости подавляющим большинством населения страны всего, что исходит «сверху». Поэтому идеи модернизации, как правило, распространялись крайне медленно, что нередко провоцировало их радикальных сторонников на антиправительственные выступления различной формы. Вместе с тем идея необходимости преобразований постепенно проникала в умы государственных деятелей, и именно государство начинало модернизационные процессы. Поэтому решающее значение для судеб преобразований имела позиция верховной власти, которая проводила их с помощью бюрократического аппарата. Но именно это обстоятельство приводило к тому, что результаты преобразований имели паллиативный характер и не разрешали в полной мере тех общественных противоречий, которые вызывали их к жизни. Дестабилизация обстановки в стране, созревание «горючего материала» для революций являлись своеобразной реакцией на непоследовательность, прерывистость процессов модернизации, на порожденную этим «болезненность» западных волн цивилизации, вступавших в затянувшийся конфликт с некоторыми застывшими социальными институтами и догматическими традициями. В то же время этапы модернизации в нашей стране не терпели, как правило, неудач в силу их радикализации.

Ультрарадикальные сталинские преобразования, например, были проведены ценой огромных жертв. Но они достигли в целом своего результата: Советский Союз в кратчайшие исторические сроки совершил рывок к индустриальному обществу. С другой стороны, осторожное, постепенное, умеренное реформирование пока не принесло успеха. Причина этого феномена кроется в специфике нашего государства, в несформированности гражданского общества, которое оказывало бы влияние на власти, формируя их политику. У нас же судьба модернизационных процессов зависит от личной позиции лидера, от меняющегося соотношения сил в правящей элите. При этом каждый этап модернизации (в том числе и в советское время) имел свою специфику. Так, переход к НЭПу был вызван острейшим внутренним кризисом и спадом революционной волны на Западе, а перестройка — перспективой проигрыша «холодной войны» и явственными симптомами загнивания социального организма. Определенный анализ специфических причин каждого этапа модернизации показывает наличие примата внешнеполитических факторов в развитии нашей страны по отношению к внутренним. Поэтому толчком к началу преобразований являлись, как правило, внешние факторы: отставание от Запада в форме военных поражений. По терминологии А.Тойнби модернизационные процессы в России начинались как «ответ на западное давление, которое принимало болезненную форму военных ударов». В то же время внешнеполитические успехи, а также территориальная экспансия способствовали консервации существовавшего способа производства.

Перспективы же нынешнего этапа модернизации видятся автору в синтезе достижений западной технологии (вкупе с лучшими отечественными образцами) и устоявшихся образцов социокультурного развития российской цивилизации.

И. Е. Киселев

Минск

КОНЦЕПЦИЯ ПОСТМОДЕРНИЗАЦИИ В РОССИИ И БЕЛОРУССИИ: СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ АСПЕКТ

Сложные, противоречивые процессы, затронувшие на рубеже 90-ых годов страны Центральной и Восточной Европы, страны СНГ потребовали новых подходов к анализу и прогнозированию их развития. Естественно, подобная ситуация стимулировала интерес исследователей к поиску новых объяснительных концепций, разработке их категориального аппарата. Процессы, происходящие в России и Белоруссии, во многом сходны, но одновременно имеются и отличия, порожденные историческими, географическими, социокультурными условиями.

Модернизационная концепция обладает определенными познавательными возможностями для объяснения современных процессов, хотя сам термин «модернизация» не совсем точен и операционально не разработан. Последователи этого подхода исходят из идеи разделения всех обществ на традиционные и современные, и, в конечном счете, постепенного преобразования первых во вторые. Это, в свою очередь, заставляет страны, вставшие на путь модернизации, осуществлять «догоняющую» стратегию по отношению к развитым странам.

Но такое понимание модернизации является довольно узким и ограниченным, не отражающим достаточно полно реальные процессы в мире и особенности постсовременного общества. Необходимо отметить, что оно характеризуется следующими чертами: ориентация на новое, но с учетом традиций, использование традиций как предпосылки модернизации; светская организация социальной жизни, не исключая значимости религии и мифологии в духовной сфере; совмещение психологических характеристик человека традиционного и современного общества.

Сейчас правильнее говорить о формировании постмодернизационной парадигмы, сочетающей понятия модерности и традиционности. Суть данной концепции состоит в повороте от единственной и общеобязательной для всех модели индустриального развития, преследующей лишь цели экономического роста, к многообразным вариантам развития, максимально учитывающим социокультурные, социально-психологические, этнические особенности реформирующихся стран.

Ряд стран (Япония, Гонконг, Сингапур, Малайзия, Таиланд) собственно и демонстрируют такое своеобразное сочетание современности и традиционности. Например, во множестве описаний «японского чуда» подчеркивается значимость групповой идентификации японца, отсутствие индивидуализма (основы модернизации Запада), а также признание серьезной значимости своей роли в группе.

В рамках концепции постмодернизма изменяется и само понимание экономики и ее роль в обществе. В этом плане экономику следует понимать как материальный аспект культуры и, следовательно, в масштабе общества точнее говорить об экономической жизни, экономической культуре, экономической психологии. Это предполагает отказ от жесткой детерминистской схемы общественного развития. В современных условиях всякий общественный процесс обусловлен уникальным сочетанием множества факторов, но в их основе стоит человек, его социокультурная среда.

Некоторые авторы даже говорят о своеобразном культурном «коде», который подобно неотвратимой судьбе определяет характер, направление и конечные результаты осуществляемых изменений. Нарушение этого кода обрекает любую реформу на поражение и ведет в конечном счете к дезинтеграции общества со всеми вытекающими негативными последствиями.

Анализируя в историческом плане проводимые в России реформы в течение последних трех столетий, ряд исследователей используют термин «репедивирующая модернизация». Другими словами, каждая последующая модернизация носила запаздывающий, повторяющийся, незавершенный характер. В силу этих особенностей, новый этап модернизации начинался и проходил в более неблагоприятных условиях, чем предыдущий. Это связано с тем, что безвозвратно изменялись первоначальные условия, по сравнению с теми, когда начинались реформы. В результате постоянно прослеживается ситуация упущенных возможностей, что и сегодня оказывает негативное влияние на социально-психологическое состояние общества и мотивацию людей.

Если говорить о Белоруссии, то она географически является местом как разделяющим, так и соединяющим Запад и Россию. Это естественно оказало влияние на ее историческое развитие в том плане, что она развивалась в течение веков в ситуации своеобразного «пограничья». Исторически она входила в различные государственные образования: Великое Княжество Литовское, Речь Посполитая, Российская империя, Советский Союз.

В результате на территории Белоруссии сформировалась своеобразная социокультурная ситуация. Ее отличает, в первую очередь, наличие религиозной терпимости, обусловленной равноправным существованием двух основных конфессий: католической и православной. Кроме того, можно отметить и такие черты, как повышенная адаптационная способность населения к изменяющимся внешним условиям, а также своеобразие национального менталитета, отличительной чертой которого является толерантность, стремление решать все вопросы в согласии и взаимопонимании. Знание этих особенностей социокультурного характера России и Белоруссии будет способствовать синхронизации процесса реформирования наших стран.

ОСОБЕННОСТИ ПРОЦЕССА ИДЕОЛОГИЗАЦИИ КУЛЬТУРЫ В СОВЕТСКОМ ОБЩЕСТВЕ (на материалах Западной Сибири)

Идеология и культура тесно взаимосвязаны в обществе любого типа, но в тоталитарном обществе эта связь становится столь тесной, что идеология пытается неразрывно слиться с культурой и доминировать над ней. В советском обществе правящая партия активно способствовала идеологизации образования и культуры. Партия стремилась, во-первых, к полному контролю над культурой и ее носителями, во-вторых, добивалась вовлечения творческих союзов, учреждений культуры и образования в проведение конкретных агитационно-пропагандистских мероприятий.

Для этого к середине 1930-х гг. в СССР была окончательно сформирована довольно эффективная система управления культурными процессами в обществе. Эта система включала в себя большой комплекс организационных, идеологических и психологических механизмов. Проходя через советские школы и вуз, пионерскую и комсомольскую организации, читая советские книги и периодические издания, молодой человек, чаще всего, воспринимал эту идеологию как бесспорную данность. Изоляция от иных точек зрения, массированная идеологическая и психологическая обработка, подкрепленная системой поощрений и репрессий, делали свое дело: как правило, система проводила социализацию личности по своему сценарию успешно.

Для контроля над литературой и искусством была придумана специальная доктрина «социалистического реализма», который обязаны были исповедывать все работники культурной сферы. Согласно официальному определению, этот метод требовал от художника «правдивого, исторически конкретного изображения действительности в ее революционном развитии. При этом правдивость и историческая конкретность художественного изображения должны сочетаться с задачей коммунистического воспитания советского народа в духе коммунизма». Кроме того, подчеркивалось, что произведения социалистического реализма должны «беспошадно бороться против всего того, что мешает движению вперед, против апатичности, безыдейности, формалистической изощренности, реакционных теорий в искусстве».

Известные постановления ЦК ВКП(б) второй половины 1940-х гг. «О журналах «Звезда» и «Ленинград»», «О кинофильме «Большая жизнь»», «О репертуаре драматических театров» «Об опере «Великая дружба» В. Мурадели» стали средством пропагандистского и административного давления на интеллигенцию, и прежде всего на работников учреждений культуры. Кроме вышеназванных постановлений, были подобные документы и кампании, затрагивающие деятелей науки. Например,

«Закрытое письмо ЦК ВКП(б) о деле профессоров Ключевой и Роскина» (1947). Проводились и такие показательные акции как «философская дискуссий» (1947), разгромная сессия ВАСХНИЛ (1948). Все эти мероприятия не могли не оказать значительного воздействия на деятельность учреждений образования и культуры.

Учреждения культуры и культурного просвещения рассматривались властью, прежде всего как важнейшее средство идеологического воздействия на массы. Поэтому, развивая сеть этих учреждений, власти не только заботились о распространении культуры, но и преследовали вполне прагматическую цель: расширить возможности пропагандистского воздействия на население. Во второй половине 1940-х годов вся работа по культурному воспитанию и просвещению населения тесно увязывалась с агитационно-пропагандистскими задачами. Именно на это нацеливали работников культуры и культпросветучреждений партийные органы и отделы по делам искусств. Служащие этих учреждений рассматривались партией как работники «идеологического фронта» которые должны были «добиваться духовного обновления человека, выкорчевывания пережитков капитализма в сознании людей».

В передовой статье газеты «Советская Сибирь» (Новосибирск), в частности, подчеркивалось: «Актер, режиссер, композитор, художник не может оставаться только узким специалистом своего дела. Он как подлинно советский интеллигент, должен быть общественным деятелем и воспитателем молодого советского поколения. А эти почетные функции невозможно выполнить без повседневной настойчивой учебы, без повышения своего идейно-теоретического уровня. Обеспечить работникам театра решение этой задачи призваны партийные организации». Учреждения культуры партийные органы подвергали самой острой критике, если агитационно-пропагандистский аспект в их деятельности был недостаточ-но ярко выражен.

Идеологические кампании 1946-1949 гг. в провинции проходили по отработанному сценарию. После принятия постановления ЦК ВКП(б) бюро обкома (или крайкома) партии принимало специальное постановление по обязательному обсуждению документа ЦК во всех учреждениях и организациях, принятию мер по его выполнению. В дальнейшем горкомы и райкомы ВКП(б), руководители парторганизаций (в том числе и в учреждениях культуры) должны были провести в жизнь решения обкома и отчитаться о выполнении. Параллельно подобную же работу под руководством партийных органов проводили отдел по делам искусств при облизкомкоме и отделы культуры городского и районного уровней. Как правило, предварительно проводилось установочное совещание для партийного актива и руководящих работников отделов культуры. На таких собраниях более подробно разъяснялись документы ЦК, определялись цели и задачи мероприятий, критиковались недостатки при проведении подобных кампаний ранее. Всю контролирующую работу выполняли отделы пропаганды и агитации горкомов, райкомов ВКП(б). Координирующую и руководящую роль осуществлял подобный же отдел обкома. После проведения кампании отчет направлялся в ЦК ВКП(б).

Какие перемены произошли в деятельности учреждений культуры и культурно-просветительских учреждений Западной Сибири под влиянием послевоенных идеологических кампаний? По-видимому, можно говорить о двух наиболее заметных последствиях. Во-первых, произошло общее усиление контроля со стороны партийных структур за всей культурной сферой. (Следует сказать, что в ряде случаев это имело некоторые положительные последствия. В частности, такая опека способствовала укреплению дисциплины и требовательности в творческих коллективах). Во-вторых, в деятельности учреждений культуры под давлением партийных органов идеологические моменты становятся все более заметными и обязательными.

Например, в театрах в конце 1940-х гг. резко сократилось количество пьес зарубежных авторов и увеличилось число постановок русской классической драматургии и особенно пьес советских авторов. Пьесы ставились из списка рекомендованного коллегией министерства культуры. Преимущество отдавалось пьесам, имевшим откровенно пропагандистский характер. В искусстве утвердился принцип бесконфликтности, лакировки действительности.

Подобные тенденции характерны и для кинопроката. После начала кампании против «низкопоклонства перед Западом» значительно увеличен показ советских кинолент, а ряд зарубежных картин снят с показа, количество сеансов иностранных фильмов уменьшено. По нашим данным, количество экранодней советских фильмов в некоторых городах Западной Сибири было примерно в четыре раза больше, чем экранодней зарубежных фильмов. (На селе зарубежных фильмов демонстрировали еще меньше).

После критики состояния советского музыкального искусства в постановлениях ЦК, на местах усилена пропаганда русской народной и классической песни, исключены различные новации. Фактически запрещены как «формалистические извращения» произведения С. Прокофьева, Д. Шостаковича. Имели место гонения на джаз, музыку И. Стравинского. В качестве положительных моментов в развитии музыкальной культуры послевоенного времени, стоит отметить создание в некоторых городах страны народных хоров. Тяга к народной песне в этот период удачно согласовывалась с кампанией борьбы с «иностранщиной».

Художникам рекомендовано обратить внимание на изображение «работы промышленности, передовых людей производств и культуры». Более внимательно контролируется властями деятельность отделений Союза художников. В январе 1949 г. газета «Омская правда» посвятила целую страницу творчеству местных художников. В газете приводятся слова художника В. Волкова, которые помогают лучше понять атмосферу тех лет: «Нам, художникам, нужно всегда помнить, что искусство в нашей стране является важнейшим партийным и государственным делом. Оно должно помогать партии и правительству в деле коммунистического воспитания трудящихся, воспитывать в молодом поколении лучшие качества советских людей, преданных нашей Родине».

Партийные органы требуют повышения образовательного и идейного уровня работников культурно-просветительских учреждений на местах. С этой целью регулярно проводятся семинары культпросветработников. В клубах, библиотеках, музеях, парках культуры и отдыха, число которых в послевоенные годы растет, усилена пропагандистская работа с населением. Заметно расширена лекционная деятельность, распространение политической литературы, улучшена наглядная агитация. Эта работа особенно интенсивно проводится накануне выборов, юбилеев, праздников.

Идеологизация культуры на определенном этапе не способствовала развитию творческих поисков, а привела культуру к застою. Не случайно, после смерти Сталина происходит всплеск культурной активности. Вместе с тем, было бы ошибкой считать, что в последующие годы власти отказываются от идеи жесткой идеологизации культуры. Просто, в связи с изменившейся общественно-политической ситуацией, ростом культурного уровня и запросов населения, идеологизация культуры несколько меняет свои формы.

С. К. Шардыко

Екатеринбург

РУССКИЙ ПОСТИНДУСТРИАЛИЗМ: К РАСШИФРОВКЕ ПРЕФИКСА «ПОСТ-»

Используя термин «постиндустриализм» в сочетании с определением «русский», мы естественно понимаем и принимаем его происхождение от термина «постиндустриальное общество» в том именно его смысле, в каком он был определен Д. Беллом в конце 50-х-60-е годы. И вместе с тем мы проводим существенную коррекцию этого термина.

Отметим, что ни сам Д. Белл, ни его многочисленные последователи на Западе не дали удовлетворительной расшифровки негативного термина «постиндустриальное общество». Крупнейшие специалисты «по постиндустриализму»: М. Голдмен, Дж.К. Гэлбрайт, П.Ф. Дракер, Л.К. Туроу, Ф. Фукуяма не в состоянии прийти к единому мнению в этом вопросе. Так, К. Туроу считает, что постиндустриализм означает переход от использования естественных ресурсов (стали, нефти, зерна и т.д.) к «искусственным интеллектуальным отраслям» — к радиоэлектронике, биотехнологии, телекоммуникациям, компьютерам, роботам, новым материалам, т.е. к отраслям, обслуживающим «глобальную культуру» — кинематографию, телевидение, производство компакт-дисков. М. Голдмен пишет: «...Употребление термина «пост-» стало неким анахронизмом. ...Я не думаю, что мы действительно находимся в постиндустриальной эре. ...Промышленное производство не только остается весьма значительным, но в определенной степени становится даже более важным, чем когда бы то ни было. ...Даже производство программного обеспечения... остается одной из отраслей про-

мышленности». Постиндустриализм по Гэлбрайту означает преодоление воинствующего национализма, безусловно господствовавшего в XIX столетии положения, что «национальная идентичность ставилась выше самого человеческого существования». Ф. Фукуяма вообще заявляет, что «мы не сможем найти позитивного обозначения, описывающего эру, в которой мы живем, вплоть до той поры, пока данное общественное состояние не будет замещено последующим», то есть действительно постиндустриальным. Сам Д. Белл писал сорок лет назад, что слово «пост-» выступает в роли социологического преобразователя.

Популярная у нас расшифровка термина «постиндустриальное общество» как «информационное общество» не воспринимается в качестве адекватной и самим Д. Беллом. Эта расшифровка, полагаем мы, недопустимо сужает теоретическую претензию исходной концепции на «широкое обобщение», не поднимаясь выше безвозвратно канувших в Лету определений минувшего века как «железнодорожного», «электрического», «химического» или «атомного». В этом же ряду проходящий во времени термин «информационное общество».

Понятие «постиндустриального общества» определено Д. Беллом на основании богатейшего эмпирического материала, позволившего эксплицировать основные тенденции середины XX в.:

- 1) Переход «от производства товаров к расширению сферы услуг».
- 2) «...Доминирование профессионального и технического класса».
- 3) Превращение теоретических знаний в источник нововведений и формулирования политики.
- 4) Становление особой роли технологии и технологических оценок».
- 5) Новая «интеллектуальная технология» принятие решений.

Эти основания теории постиндустриального общества сегодня в значительной мере устарели. Современная наука испытывает фундаментальный кризис. Он непреодолим на ее нынешних мироотношенческих основаниях, в рамках ее рациональных (ноуменологической и феноменологической) традиций. Интенции к постиндустриализму опрокинули саму основу науки — западную рациональность с ее тенденцией разделять взаимосвязанные стороны действительности. Постиндустриализм реализует себя опровержением идеи Декарта о том, что, овладев наукой, люди станут «хозяевами и обладателями природы». Наука и техника перестают быть единственным условием общественного развития и экономического роста. Производя объясняющее знание, наука недостаточна для решения самых насущных проблем наступившего века. «...Исторический мир...», — пишет А.С. Панарин, — требует мобилизации особого рода интуиций, относящихся к понимающему знанию». Понимание, которое невозможно заменить информацией, накладывает пределы на применимость информационных технологий и технологических оценок. Смысл, заключенный в слове наука, — наука в смысле теории, настолько сегодня трансформируется, что даже для обозначения науки постсовременности требуется новое слово. Развитие самой вычислительной техники продемонстрировало несостоятельность тезиса Д. Белла о том, что принятие решений (производственных, политических и т.д.) будет основано на линейном программи-

ровании. Сегодня уже очевидно, что стратегические решения будут приниматься выстраиванием принципиально нелинейных управленческих циклов. И основополагающей в этом процессе будет не кибернетика, а теория создания теорий.

Однако, верным, полагаем мы, в концепции постиндустриализма остается самое фундаментальное ее положение о скачке социума от индустриального общества к постиндустриальному, и между двумя этими обществами не может быть логически воспроизводимого «линейного перехода». С этим положением согласуется синергетический характер социальных трансформаций, реализуемых на излете XX в. в российском обществе (и, пожалуй, в первую очередь, именно в нем). Наша расшифровка префикса «пост-» развивает, прежде всего, именно это положение теории постиндустриального общества.

Понимание смысла «постиндустриальное общество» должно быть равновеликим пониманию смысла «индустриальное общество». Но смысл последнего четко концентрируется вокруг образа «обобщенной машины», «идеальной машины». XVII-XX века в Европе, Америке и в России мы характеризуем как время машины. Крупнейшие мыслители, инженеры и философы прошлого, и среди них Д. Бернулли, Лазарь и Сади Карно, К. Маркс разглядели в ней особый — надмеханический смысл. Предельно общую — идеальную схему машины («метамашину») мы находим воплощенной и водяным приводом мельницы (Л. Карно), и паровым двигателем («идеальной машиной» С. Карно), и двигателем внутреннего сгорания, и электромотором, и ядерным реактором, и всей техносферой индустриальных цивилизаций. Образ метамашины — стал образцом представления, описания и понимания всего, что происходит или могло бы происходить в мире вещей, людей и идей. Впрочем, аккумулированное машиной отличие индустриальных обществ потому и фундаментально, что оно не заканчивается техническим воплощением идеи машины. Машина зафиксировала фундаментально неистребимое отличие индустриальных обществ (индустриальных цивилизаций), структурированных как машина, от обществ традиционных.

Но на излете XX века машина утратила свое былое могущество. Мир стремительно теряет ее черты. Циклическое движение наций трансформируется в скачок к постиндустриализму, образ которого — уже не машина, но воплощение синергетического метапринципа. Синергия как метапринцип реализует «встречу энергий» в диссипативных системах. Они — синергетические системы — рассеивают (диссипируют) энергию, а потому, неравновесны. Они совершают «хаотические» колебания и могут быть самой разной природы: физической, химической, биологической, этнической, социальной и т.д. «Простейшим» устройством, реализующим принцип синергии, является лазер. В лазере мы видим предельно завершенное и четко «прописанный» языком физики фундаментальный принцип синергии. Не понимая работу этого устройства, невозможно понять и «механизм» встречи энергии в системах, далеких от физики. В этом смысле лазер — есть физически реализованная идея синергии, а сама эта идея — есть «идеальный лазер».

«Встреча энергий» происходит при воздействии на диссипативную систему двух или более сил. В подобной системе, состоящей из множества элементов, жестко разделены верхний (возбужденный) и нижний (основной) уровни энергии. Под воздействием силы накачки, верхний ее энергетический уровень заполняется большим числом элементов, чем число элементов, сосредоточенных на нижнем уровне. Возбуждаясь или «накачиваясь», если представлять этот процесс в терминах квантовой электроники — теории лазеров, синергетическая система переходит в метастабильное состояние, сильно отклоняющееся от обычного, т.е. стабильного ее состояния. Достаточно малого воздействия на возбужденную силой накачки систему другой силы, чтобы это ее метастабильное состояние лавинообразно и упорядоченно, самосогласованно (т.е. когерентно) распалось одновременно во всех частях системы. В этом распаде производится эффект, на многие порядки превышающий эффект от раздельного действия на систему каждой из этих сил. Производимые индуцированным распадом метастабильного состояния диссипативной системы потоки вещества или энергии, информации или идей, социальных процессов или исторических событий наделены когерентностью. Они упорядочены в пространстве и времени. Их собственное воздействие на окружающий мир вещей и идей само на порядки возрастает благодаря этой когерентности.

Интегральным образом постиндустриального общества является принципиально синергетическое устройство, одна из практических реализаций которого сегодня известна как лазер. Лазер — это уже не машина. Он аккумулирует в себе черты принципиально иных — постмашинных — трансформаций вещества и энергии, информации, идей и самой социальности, образ синергетической эпохи. Этот образ позволяет, в частности предвидеть преобладание синергетических технологий и в социуме, и в интеллектуальной сфере, и в техносфере наступившего столетия. Подобно тому, как паровая машина «в железе» воспроизвела образ наступившей индустриальной эпохи, — эпохи господства машины во всем, так и лазер «в стекле и металле» предвосхитил эпоху синергетического общества — эпоху власти не машины, но лазера, господства не индустрии, но синергии. Термин «постиндустриальное общество» мы расшифровываем как «синергетическое общество» или, придавая ему форму, созвучную термину «индустриальное общество», — как «синергиальное общество».

Б. П. Дементьев

Пермь

ПОЛИТИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ: СТАГНАЦИЯ ИЛИ ЦИВИЛИЗАЦИОННОЕ РАЗВИТИЕ

Термин «политическая культура» введен в употребление видным мыслителем эпохи Просвещения И.Г.Гердером. На сегодняшний же

день существуют три варианта, три подхода к понятию «политическая культура».

Первый (Ф.М.Бурлацкий, А.А.Галкин и др.) — это совокупность (система) знаний и духовных ценностей, принципов и способов политической деятельности, политического опыта и традиций, а также (в ряде случаев) политических институтов.

Второй подход (Ю.А.Тихомиров, Р.Г.Яковский и др.) — с практическим уклоном. Эти авторы подчеркивают индивидуальный характер усвоения политической культуры и предлагают ее оценочное определение, полагая, что данное понятие должно служить показателем высокой или низкой степени усвоения идеальных моделей политического поведения, предложенных политической системой.

Третий подход (Л.Н.Коган, Г.А.Белов и др.) — это процесс, способ, форма реализации сущностных сил человека, его знаний, убеждений и общественно-политической деятельности.

В каждом из этих подходов свой резон в зависимости от цели исследования. А вот классическое определение политической культуры, данное американцами (Г.Алмондом и С.Вербой): термин «политическая культура» относится к специфически политической ориентации и ее различным частям и отношению к своей роли в этой системе.

В настоящее время специалисты в области политической культуры насчитывают уже более 40 определений данного понятия. В нашей стране наиболее широко употребляется следующее определение: политическая культура — это уровень и характер политических знаний, оценок и действий граждан, а также содержание и качество социальных ценностей, традиций и норм, регулирующих политические отношения.

В обыденном плане под политической культурой часто подразумевают политическую осведомленность, информированность (знать лидеров, партии, разбираться в терминологии). Но это натасканность в проблематике. Культура — нечто большее, чем знания, даже если они верные, обширные и глубокие. Политически культурный человек должен понимать интересы: а) человечества, б) страны, в) свои собственные. И уметь их отстаивать на практике.

Многие исследователи отмечают, что в современной России отсутствует политическая культура в демократическом понимании. Нет гражданского общества, нет самоорганизации населения. Чем это вызвано?

Корневые причины — в истории? Власть в России вне зависимости от смены режимов и наличия или отсутствия демократических процедур традиционно носила авторитарный характер — в «мягком» или «жестком» варианте (великий князь, царь, император, генеральный секретарь, президент). Меняется форма, вывеска — суть остается. Авторитарный характер власти предопределялся мобилизационным типом развития (сложные природно-климатические условия, постоянная внешняя угроза). Отсюда и гипертрофированная роль государства; элитизм присущ общественной жизни России издревле. Государство доминирует, общество занимает подчиненное положение. Отсюда — огромная политическая роль бюрократии, «выключенность» широких народных масс из повсе-

дневного политического процесса, а, следовательно, — массовая политическая инертность. Отсюда — слабость общественных институтов. Отсутствие цивилизованных форм взаимоотношений между «верхами» и «низами», правовой нигилизм, который приводит к периодическим вспышкам революционаризма и «сверху» и «снизу». Для сознания граждан характерно сочетание комплексов верноподданного и революционера. И поэтому всякая революция «снизу» в России имеет тенденцию перерасти в «русский бунт, бессмысленный и беспощадный». По Н.Бердяеву, природа русского человека «женственна» — государство воспринимается как «мужское» начало. В результате в отличие от Западной Европы в России государство иного типа — государство, формирующее общество. Или государство сакрально, или, когда государство неэффективно, наступает Смута, беспомощность, раздраз.

Наша нынешняя ментальность такова, что мы пеняем на беспорядок в районе, городе, области, в стране, но не можем навести порядок в собственном подъезде. Мы возмущаемся ростом преступности и голосуем на выборах за кандидатов не только с криминальным прошлым, но и явно криминальным настоящим (а значит и будущим!). О контактах с преступным миром в открытую пишут, говорят власть предержащие. После всего этого воистину справедливо, что каждый народ заслуживает своего правительства.

Следовательно, утверждение современной политической культуры зависит не столько от разговоров о пользе демократии, плюрализма, но, прежде всего от того, как на практике будут создаваться условия для реализации интересов народа, повышения его жизненного уровня.

Таким образом, политическая культура и реальная (а не провозглашенная) демократия тесно взаимосвязаны. Быть ли такой демократии в России? Надо быть реалистами и отдавать отчет в том, что через год, через два-три никакой зрелой демократии не будет. Да и вообще качественное (положительное) изменение жизни основной массы граждан сопряжено с глубокими структурными изменениями всей системы. А это — дело не одного десятилетия. Ибо коренное обновление общества сопряжено не только со сменой институтов, но и со сменой поколений, с массовым явлением политиков, общественных деятелей, предпринимателей и рядовых граждан, взращенных на базе новых ценностей, принципов, ориентаций. И это при условии «правильного» (социально ориентированного) курса реформ. Если негативная ситуация (в экономике, социальных отношениях) стагнируется, то время — смена поколений и др. — не спасет. Пример: криминально-мафиозный капитализм ряда стран Латинской Америки.

При этом не надо обольщаться опытом наших соседей — Чехии, Словакии, Польши, Венгрии. Они, вероятнее всего, осуществляют аналогичные нашим преобразования за более сжатые сроки. Но ведь там иные масштабы, иные традиции, иная длительность тоталитарного опыта. К ним по-иному относится и Запад, заинтересованный (не бескорыстно — это уже сейчас наблюдается в виде размещения военных баз) скорее в том, чтобы вытащить их на «буксире». К России же отношение явно прохлад-

нее: инерция боязни военной мощи России и, кроме того, зачем нужен, — если Россия станет процветающей — сильный конкурент в экономике.

Россия провозглашена «демократическим», «правовым» и «социальным» государством (по Конституции). Но при наличии элементов и первого, и второго, и третьего наша страна пока еще не относится ни к числу зрелых демократий, ни к числу правовых и социальных государств в строгом смысле слова. Свидетельство тому — положение человека в обществе (одни невыплаты зарплат чего стоят).

Тем не менее представляется, что преобразования в сфере отношений собственности, развитие, хотя и медленное, новых хозяйственных отношений с зарубежными странами — эти и другие факторы позволяют утверждать, что Россия миновала «точку возврата» к своему недавнему прошлому.

Думается, что исключена, по всей вероятности, и такая альтернатива, как возрождение монархии (об этом свидетельствуют все социологические опросы).

Но в то же время социально-экономическая, политическая и культурная эволюция России находится ныне на такой стадии, когда она еще не гарантирует однозначного исхода осуществляемых преобразований. Какой именно политический, экономический и социальный строй утвердился в обозримом будущем на российской земле и в форме какого режима он преобразуется — это еще вопрос.

Ведь известно, что рынок может быть «встроен» и в авторитарные и в демократические институты. Более того, экономика с сильным теневым капиталом (что и есть в настоящее время) тяготеет скорее к авторитарному — при условии, что будет контролировать его, — нежели к демократическому режиму.

Еще один важный фактор — это низкий уровень доверия (за исключением кратких периодов) всем ветвям власти — и президенту и правительству и парламенту — со стороны населения. Большинство населения озабочено, прежде всего, физическим выживанием. В этих условиях оно вполне может поддержать «сильную руку», которая пообещает гарантированный минимум материального обеспечения, быстрое обуздание преступности, ограничение или ликвидацию безработицы.

Устойчивых и длительных демократических традиций в России никогда не было. На протяжении веков господствовали авторитарное политическое сознание и авторитарная политическая культура. И чтобы существенно изменить положение вещей, требуется не только время, но и серьезные целенаправленные усилия — как «сверху» (со стороны государства), так и «снизу» (инициатива и самостоятельность рядовых граждан — к чему мы не привыкли).

Ясно нужно понимать и то, что создание полноценных демократических институтов еще не является достаточной гарантией решения стоящих перед страной проблем и вывода ее на новые рубежи. Демократические институты, как и рынок (с которыми мы совсем недавно связывали такие надежды на быстрое развитие) — это вовсе не панацея. В мире вообще не существует панацей, которые сами по себе, не требуя от властей и

граждан усилий и умения, соответствующих культурных навыков, настойчивости, автоматически обеспечивали бы процветание. Демократический режим — это только средство, орудие, которым можно пользоваться лучше или хуже и которое в разных условиях дает разный результат.

Думается, что в настоящее время отсутствие традиционного набора предпосылок демократизма в России уравнивается набором факторов, которые препятствуют установлению авторитарного режима, а тем более диктатуры.

Так, с одной стороны, налицо исторические традиции, не совместимые с традиционным либерализмом и демократией: ни царское, ни демократическое правление этому не способствовали; отсутствие многочисленного среднего класса; этнонациональные проблемы и продолжающийся процесс оформления государственности; сохраняющееся «околокризисное» положение в экономике; по-прежнему милитаризованная экономика и «сверхдержавные» комплексы.

Но, с другой стороны, есть и факторы, препятствующие возрождению авторитаризма в любой форме: неспособность ни одной политической группировки монополизировать власть на долгий период времени; формирование региональных элит, не желающих восстановления над собой контроля Центра; нежелание (как показывают различные выборы) большинства россиян идти на новые потрясения.

Пока эти две группы факторов уравнивают друг друга, но какая группа в будущем возьмет верх — это зависит от изменений в реальной жизни, от реализации нынешних реформ.

Но, может быть, демократия вообще для современной России несвоевременна? Нередко мнение, что демократические системы свойственны процветающим странам. Демократия нуждается в гражданственности, а гражданственность предполагает сытость и грамотность, что, в свою очередь, немислимо без минимального уровня развития общества. До тех пор, пока такое развитие не достигнуто, на демократию в лучшем случае можно только надеяться. И только после этого, — а это «после» все время отодвигается на будущее — все придет по мановению руки и свобода увенчает благосостояние. В бедных же странах, мол, возможны лишь авторитарные режимы и одни они способны руководить процессом развития. Но опыт истории свидетельствует: демократия — не только следствие, но и лучшее средство развития. Средство, поскольку освобождение человека от пут диктатуры и развитие гражданской самодеятельности, инициативы, конкуренции дают (пусть и не сразу) мощный толчок экономическому, социальному и культурному развитию страны.

Но, может быть, демократия во многом только западное явление? Политический опыт XX века опровергает представление о демократии как явлении будто бы чисто западном. Опыт Бразилии, Индии, Аргентины, Филиппин, Японии, Тайваня, Сингапура, других стран — подтверждает универсальность принципов демократии. Не конкретных моделей демократического устройства, сложившихся, скажем, в Англии или США, но именно принципов народовластия.

Так такой ли уж у России особый, специфический путь к демократии? Разумеется, особый. Как у любой страны — везде есть специфика. Слепое копирование чужого опыта, западного или восточного, было бы не только бесполезно, но и губительно. В то же время, думается, нет непреодолимых препятствий к движению по пути, согласующемуся с принципами демократии. Постоянный поиск в сфере политического — неотъемлемое условие поддержания демократии. Демократия — не идеальный строй. Но лучшей формы реализации идеи народовластия человечество пока не придумало. Воистину демократия — самый худший из режимов, за исключением всех остальных.

Создание необходимых условий, как было показано выше, и для демократии, а, следовательно, и для создания демократической политической культуры в России традиционно во многом зависит от государства. Как же сделать так, чтобы государство начало работать не только на само себя (чиновничий аппарат)? Необходимо научиться контролировать государство, влиять на него. Для этого есть два мощных, но пока почти не освоенных механизма: 1) механизм выборов и 2) механизм общественного мнения.

И как же мы используем эти инструменты? Выборы ... Дело даже не в том, что население в значительной массе на выборы не ходит, а в том, что оно зомбировано, согласно с зомбированием через средства массовой информации, не противится ему. Последние (1999 года) парламентские выборы тому свидетельство: за 2 месяца буквально из ничего создан и «раскручен» блок «Медведь», собравший четверть голосов избирателей и, наоборот, даже не «слив компромата», а простой рефрен «они плохие, они плохие» привел к падению рейтинга «ОВР-Вся Россия» в 2-3 раза. Значит, через телевизор с нами можно сделать все, что угодно. Потому, что мы готовы, чтобы нас «сделали».

Механизм общественного мнения... Но максимум, на что способно современное российское общество — это разрозненные забастовки с экономическими требованиями.

Таким образом, демократическая политическая культура начнет складываться, если:

1) начнет, хотя бы немного, повышаться уровень жизни большинства населения;

2) власть будет реагировать на общественные процессы, запросы, интересы, а не игнорировать, во многом, как сейчас.

Тогда начнет складываться гражданское общество.

ПОЛИТИЧЕСКОЕ ЛИДЕРСТВО И РЕГИОНАЛЬНАЯ ПРЕССА В УДМУРТИИ В 90-Е ГОДЫ

В 90-е годы проблема взаимодействия политической власти и политической элиты закономерно выдвинулась на одно из ведущих мест в социальных науках, изучающих постсоветское российское общество, — социологии, политологии, истории, культурологии. Научная литература, посвященная различным аспектам тематического комплекса «власть и элита в современной России», на сегодняшний день стала практически необозримой. Особое место в этом ряду занимают исследования механизмов воспроизводства и эволюции политических элит в российских регионах. Наиболее полно изучены такие темы, как политические и экономические приоритеты регионального правящего класса в России; технологии предвыборных кампаний в регионах; способы рекрутирования и функционирования региональных политических элит; взаимоотношения региональных и центральных политических элит. Современными учеными даются многочисленные определения терминов «правящая элита», «политическая элита», «правящий класс» и т. д. Вместе с тем, однозначного понимания этих терминов нет. Правящая элита понимается нами как субъект принятия стратегических решений в общественном пространстве и как та часть политической элиты, которая находится у власти в данном обществе в данный момент.

В то же время, указанные выше проблемы имеют общий аспект, который редко становится предметом подробного анализа в отечественных общественных науках. Речь идет о том, что взаимодействие политических элит между собой и широкой общественностью разворачивается на определенном информационном «поле», имеющем весьма сложную структуру. Это информационное поле (или «символическое пространство», по Пьеру Бурдьё) является результатом пересечения различных дискурсов о власти. Нас в данном случае будет интересовать властный дискурс, формируемый политической элитой и СМИ в Удмуртии. В целом же, по нашим наблюдениям, исследования проблемы власти и элиты в России имеют тенденцию к автономизации и абсолютизации чисто политологического подхода. Политика отделяется от иных социальных практик — экономической, правовой, «повседневной». Мы со своей стороны склонны понимать политику как комплекс различных социальных практик, включающий в себя и названные выше. Развивая идею В. П. Мохова об изменении характера политической стратификации советской элиты от «мобилизационного» (до 60-х годов включительно) к «колониационному» (70-80-е годы), мы предполагаем, что 90-е годы определяются созданием информационно-символической модели стратификации политического

пространства. Мы считаем, что многочисленные исследования по генезису, рекрутации и ценностям современного правящего класса в России необходимо дополнить исследованиями политики как публичной практики, разворачивающейся в особым образом структурируемом символическом пространстве.

Что касается средств массовой информации, то дефиниция этого явления также сопряжена с известными трудностями. Мы склонны рассматривать СМИ как «индустрию информации», отличающуюся «товарным» характером, обладающую большой степенью однородности и «запрограммированности». Сегодня СМИ, включающие в себя прессу, радио, телевидение, Интернет, выступают как один из подвидов глобальных транспортно-коммуникативных «сетей». В этом смысле удмуртские СМИ, при всем их региональном своеобразии, фактически действуют согласно логике коммуникационной глобализации, составляя одну из главных «сцен», на которой разыгрываются социально-политические и культурные взаимодействия постсовременного «общества спектакля», частью которого в последнее время становятся и российские регионы. Мы в данном случае из всего разнообразия СМИ ограничиваемся контент-анализом некоторых газетных изданий Удмуртской республики («Удмуртская правда», «Известия Удмуртской республики», «АИФ Удмуртии», «Неделя Удмуртии») за 1991-1999 годы.

Тема СМИ в политико-правовом контексте Удмуртской республики является скорее второстепенной. По словам А. А. Волкова, бывшего в то время Председателем Госсовета УР, в республике на сентябрь 1999 г. выпускалось 144 газеты, 18 журналов, работало 35 телевизионных и 46 радиовещательных каналов, 2 информационных агентства. Только за восемь первых месяцев 1999 года открылось 30 новых СМИ. Несмотря на впечатляющие цифры, приведенные А. А. Волковым, региональные СМИ чаще всего имеют узкий, сугубо локальный характер. Ситуация с СМИ в республике нестабильна, открытие новых СМИ сопровождается закрытием старых. Недостаточно разработана правовая база деятельности республиканских СМИ. Интерес к проблематике масс-медиа в Удмуртии вспыхивает спорадически, в связи с тем или иным праздником или разовым мероприятием (например, Днем Печати или IV Всероссийским фестивалем СМИ «Вся Россия-99»), и отражает, как правило, лишь аспекты, важные для профессиональной деятельности журналистов.

Отметим, что информационное поле дискурса о власти в Удмуртской республике по своему символическому наполнению и технологической разработанности существенно уступает соответствующим ресурсам федеральной власти и центральных средств массовой информации. Политические технологии, в особенности электронно-визуальные, рассчитанные на образное, «театрализованное» восприятие, осваиваются в Удмуртии с запозданием. В то же время относительная бедность регионального властного дискурса дает возможность более четко выделить базовые представления о власти у регионального правящего класса и СМИ.

Анализируя методом контент-анализа политические публикации двух ежедневных («Удмуртская правда», «Известия Удмуртской республи-

ки») и двух еженедельных («АИФ Удмуртии», «Неделя Удмуртии») газет с августа 1991 по апрель 1999 гг., мы исходим из того, что информационное пространство Удмуртской республики с 1991 года определялось противостоянием двух противоположных концепций власти, которые мы, развивая различие между «традиционной» и «харизматической» властью, введенное Максом Вебером, условно характеризуем как «логоцентричную» и «визуальную». Речь идет о классификации типов власти по способу использования информационных ресурсов. Первый, логоцентричный, тип властного дискурса основан на бюрократически-хронологическом принципе карьеры, служебного роста. Политический лидер подобного толка строит свою деятельность на базе «авторитета», понятого хронологически, как продвижение вверх по служебной лестнице. Во главу угла, независимо от скорости служебного роста, выдвигаются прошлые заслуги. Основной ресурс такого политика — это ресурс времени, прошлого, реализующийся, в свою очередь, в нарративных формах визуального присутствия. Политики, ориентирующиеся на авторитет карьеры, предпочитают подавать себя в СМИ через опосредованные формы биографической справки или развернутой статьи, избегая «прямого присутствия» («живое» интервью, Интернет, визуально-графический материал). Второй тип властного дискурса, в свою очередь, основан на максимальном присутствии «здесь и сейчас» в информационном пространстве. Такой политик ориентирован на настоящее и будущее, он демонстрирует свой инновативный потенциал, выражающийся в обилии проектов и программ. Политики, ориентированные на визуальную сторону властного дискурса, любят театрализованные формы репрезентации: диалоги в прямом эфире телевидения и радио, публичные, массовые акции. В СМИ такие политики стараются сочетать публичные аспекты своей деятельности со сферой частной, приватной жизни, тогда как политики первого типа склонны разделять приватную и публичную сферы деятельности. Задача нашего исследования состоит преимущественно в уточнении и развитии предложенной нами типизации, а также в анализе нарративных и визуальных форм репрезентации властного дискурса в региональной прессе Удмуртской республики.

С. В. Ивлев

Кемерово

РОЛЬ ПОЛИТИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ В ОБЕСПЕЧЕНИИ ОБЩЕСТВЕННОЙ СТАБИЛЬНОСТИ

Общество проявляет и осознает себя в культуре. По ее уровню можно судить и о социальном и духовном облике народа, о потенциальных возможностях его развития. От состояния и развития духовной культуры, от качества культурных ценностей зависит и интеллектуальный потенциал

общества, и степень осознания им своих проблем, и уровень их решений. В широком смысле под культурой понимается творческая деятельность человечества во всех сферах бытия и сознания, являющаяся диалектическим единством процессов опредмечивания (создания ценностей, норм, знаковых систем) и распределмечивания (освоение культурного наследия), направленная на превращение богатства человеческой истории во внутреннее богатство личности, на всемерное выявление и развитие сущностных сил человека.

Культура выступает информационным и генетическим механизмом самоорганизации и самосохранения социальной системы и оказывает значительное воздействие на политическую жизнь. Наиболее существенное значение в сфере политики имеет собственно политическая культура.

Мы будем исходить из того, что «политическая культура — это исторически обусловленная система общепринятых способов политического взаимодействия и регулирующих их правил и норм, отражающая существенные стороны политической действительности и интересы социальных субъектов в виде совокупности фундаментальных политических ценностей и моделей поведения индивидов и групп. Она вырабатывается в процессе общественно-политической практики и способствует формированию устойчивых политических связей и передаче накопленного опыта. Благодаря этому культура становится механизмом воспроизводства и развития политических отношений и личности в разнообразных деятельностных формах».

В этой связи политическая культура выступает как фундаментальное качество социального и политического порядка. Ее эффективное функционирование позволяет интегрировать общество, придать устойчивость и легитимность политическим институтам. Кроме того, она не является инвариантным феноменом, хотя в ней существует постоянный «субстрат», как бы определяющий ее социально-политическое содержание и дающий ей определенную идейно-политическую направленность, но тем не менее она является и достаточно подвижной, динамичной системой.

Формирование, развитие и изменение политической культуры во многом зависит от ее взаимоотношений с политической системой. Ни одна политическая система ни в одной стране не будет стабильной, если она не рождена в самой этой стране, на ее почве как результат развития собственной политической культуры. Она играет важную роль в формировании социальной базы и признании конкретного режима. Она определяющим образом воздействует на политический облик и поведение различных социальных субъектов. Поскольку политическая система имеет определенные нормативные установления и институциональные структуры, то обладает относительной независимостью от политической культуры, что открывает возможность возникновения между ними разрыва. Такой разрыв может быть опасен для общественной стабильности. Подобная ситуация наблюдается в российском обществе. Разрыв характеризуется разрушением связей между обществом и государством, а следствием его является навязывание социальным группам новых ценностей и образцов поведения.

Очевидно, что стабилизация в обществе, политической системе достигается, когда экономическая, социальная политика государства отражает и удовлетворяет основные интересы и потребности членов общества. Консолидация населения, устойчивость политической системы, зависит от степени соответствия ее ценностей ценностям политической культуры. Сегодня в России происходит навязывание западного образа жизни, что отвергается обществом, подтверждением тому служат и опросы общественного мнения, и результаты выборов в парламент, областные законодательные собрания.

Необходимо отметить, что очевидна внутренняя готовность людей воссоздать и при этом переориентировать индивидуально-личностную систему жизненных ценностей. Обновление норм и ценностей должно быть на основе сохранения консервативного «ядра» этой системы (правопорядок, ответственность, гражданский мир, здоровье). Процесс обновления должен проходить постепенно, с учетом социокультурных особенностей общества.

Таким образом, с учетом изложенного выше можно выделить две главные особенности политической культуры современной России. Во-первых, консервативная система ценностей большинства членов общества вступает в острое противоречие с интересами и ценностями правящей элиты. В результате происходит существенное ослабление позитивной оценки существующей системы, недовольство существующей системой выступает в форме обвинения ее в измене самой себе — за отход от изначальных принципов, их искажение. Однако возможно и вытеснение первоначальных консервативных ценностей, замена их новой ценностной системой, но этот вариант менее вероятен. Во-вторых, складывается система ценностей, ориентированная на критическое восприятие существующей общественной системы. Критическое отношение к системе, как правило, не ограничивается уровнем сознания. Оно тотчас же преобразуется в политические действия, осуществляемые в широком диапазоне, — от простой поддержки политических сил, стремящихся улучшить (реформировать) систему, до активного участия в ее разрушении.

Итак, политическая культура придает целостность и интегрированность политической сфере подобно тому, как общенациональная культура придает целостность и интегрированность общественной жизни в целом. Она есть активизатор всего общественного развития, система самосознания и жизнеобеспечения общества, а ее состояние может как тормозить проведение реформ, так и стимулировать их.

Политическая культура должна ориентироваться на компромиссы и отвергать конфликты как линию политического поведения. Равновесие таких элементов политической культуры как активность и пассивность, свобода и ответственность, согласие и расхождение способствует снятию политической напряженности и обеспечивает стабильность и управляемость политической жизни. Политическая культура способствует консолидации всех слоев общества на основе доминирующих ценностей, идей, принятых норм и принципов политического общежития. Она выступает в

этом отношении своеобразной опорой существующей политической системы, обеспечением ее стабильности и устойчивости.

В формировании новой политической культуры важное значение имеет деятельность субъектов управления. От мудрости реформаторов зависит создание политических условий для социальной деятельности людей. Это обеспечивается организацией подлинно человеческих отношений между властью и личностью, между всеми членами формирующегося гражданского общества.

С. Н. Некрасов

Екатеринбург

К РУССКОМУ СОЦИАЛИЗМУ ЧЕРЕЗ СОЮЗ ЛЕВЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ И НАРОДА (СЛОН)

Явным парадоксом российской политической сцены начала века выступает разделение народной жизни и жизни партийной. Кричащей выглядит грань между левыми политическими организациями и социальной реальностью ими же создаваемой. Буквально, говоря словами поэта, «там в глубине России, там вековая тишина», для которой что безумные ельциноиды, что одутловатые думские зюганойды на одну колодку слеплены. Ситуация усугубляется тем, что Россия по определению истории — «левая страна» с социалистической ориентацией населения. На этапе завоевания и отстаивания национально-государственной независимости России неизбежно сосуществование левых партий и организаций в некоем конгломерате социалистического (общественного) и коммунистического (общего) программного содержания. Беспочвенны любые претензии на монопольно-уникальное положение в левом политическом спектре, исходят ли они со стороны НПСР или тем более КПРФ, любого иного блока коммунистов и беспартийных. Сегодня речь идет о союзе (точнее, необходимости его формирования) левых сил и левых организаций. Важнейшей задачей такого Союза станет не самодостаточное самоконституирование, но формирование неразрывной связи этого союза с народом. Такой союз не должен означать связь (буквально, религию) Творца и твари — он явится неразрывным единством соединения социализма (социалистической теории) с народным движением, с авангардом народа — прежде, рабочим движением, а ныне движением интеллектуалов.

Ленинская, а затем альтюссеровская модель внесения социализма в массы, модель их соединения актуальна как никогда. Данная концепция создавалась на базе преодоления идеологии Просвещения (см. марксовы «Тезисы о Фейербахе») и фиксируется как совпадение изменения обстоятельств, среды и самих масс в ходе революционной практики. Начальным, запускающим пунктом этой практики выступает положение, когда

«пролетариат находит в философии идейное оружие», подобно тому как философия обнаруживает в пролетариях оружие материальное, в результате чего оружие критики сменяется на критику оружием.

Ведущая социальная сила определяется в соответствии с требованиями стратегии каждый раз заново при определении основного противоречия и характера эпохи. Поэтому раздельное существование левых организаций и народа — абсурд, либо результат конспирологической работы классового и национального противника. То же относится к сосуществованию левых и патриотических организаций. Русский социализм (РУССОЦ, по аналогии с «англсоц» Д.Оруэлла) представляет собой не умозрительную конструкцию интеллигентской мысли, но предпосылку и результат реализации союза левых организаций и народа. Получается, что СЛОН — путь к русскому социализму. Этот образ может быть успешно противопоставлен Межрегиональному движению Единство (Медведю), что абсолютно необходимо для реализации узнаваемости движения в условиях грядущей 2-3 партийной системы постельцинской России. Руссоц должен быть центром идеологической конструкции СЛОНа, ибо партия Медведь сгруппирована вокруг правоконсервативных ценностей, то есть является партией буржуазной ориентации. РУССОЦ понимается нами как общество и идеология социальной справедливости на базе преодоления частной собственности. Классическая дефиниция социализма из «Критики Готской программы» не может и не должна пересматриваться по причине своей методологичности и научной обоснованности выводами «Капитала» из всей истории человечества. Понятие «русский» является атрибутом социализма в России не в смысле этничности социалистического общества, но в смысле основополагающих русских ментальных контуров социалистического общества как антропогенной космоцентрической цивилизации Евразии. Последняя в ее социалистическом оформлении становится новым лидером мира.

Россия всегда (по новой хронологии истории) была таким глобальным лидером и глобальной империей, а остальной мир был частью русской империи. Процесс глобализации ныне вновь становится подлинным — русским и производительным, справедливым и социалистически ориентированным. Полуторополярный мир сегодня переживает глубочайший кризис и повсюду просматриваются контуры Третьей мировой войны. Истоки кризиса расположены в духовной сфере. Известно, что русское ведическое мировоззрение разделяет мир на три сферы — Явь, Навь и Правь. Мы живем в Яви, прошлое и будущее в лице предков и потомков в Нави, а жить надо по Праву. Поэтому путь Праву, закрытый в настоящее время для всех политических сил и партий кроме социалистических и идеологически ориентированных на Традицию русского народа, является в сущности путем к социализму. Не будем называть вслед за западной еврокоммунистической пропагандистской традицией, социалистов «розовыми», коммунистов — «красно-коричневыми» (то есть «людьми», по Библии), а демократов — «голубыми» (последнее верно в сексопатологическом, а не в политическом смысле). Социалисты — это и есть красные XXI века, подобно тому как в 1847 году «Союз справедли-

вых» превратился в «Союз коммунистов», затем в первый социалистический интернационал. Здесь нет жестких разграничительных линий. Не надо двух слов — социализм и коммунизм для нас одно и то же прежде всего в исторической ретро- и перспективе. Для нас русский — значит красный. Эта символика отмечена в последовательности цветов российского флага. Наша национальная идея предполагает добавление к идее справедливости государственно-либеральной идеи.

Путь Прави (правильного мировоззрения и жизни) оформляет население в целостный народ как совокупность прежде живших и будущих поколений — в субъект политического действия. Последний обладает аутентичным национальным сознанием лишь в теории, но не как прогрессивный класс с передовым сознанием, а как занимающий ключевую космическую роль в историческом развитии планеты, осознание которой внедряется каждый раз заново новой социальной группой. Это сознание мессианства русского народа может быть сформулировано в тезисе «Россия-Мессия». В цепи организаций (своего рода малого народа) следует отметить самодержавие и его противника — интеллигенцию, советскую государственность и ее лидера — рабочий класс представленный переродившимися хозяйственниками, российскую государственность и народных левых интеллектуалов в лице СЛОНА, малым ядром которых выступает Общество лиц интеллигентных профессий и центры метастратегических исследований.

Таким образом, путь Прави обеспечивает реализацию стратегических задач русского народа и глобализацию распадающегося мирового сообщества под эгидой России — этот ресурс глобален. Обеспечение СЛОН может быть реализовано через создание новой версии блока коммунистов и беспартийных — через организацию региональных непартийных движений по федеральным округам. Эти движения должны быть типовыми и могут иметь название «Уральский регион» и т.д. Задачи движения должны быть сформулированы в русле идеологии СЛОНа. Они станут массовой базой для поддержки левоцентристского Союза.

Идеология движения «Уральский регион»

В XXI век Россия вступает как децентрализованная страна, в которой под видом «нового российского федерализма» и под аккомпанемент призывов движения к гражданскому обществу за десятилетие реформ было создано децентрализованное государство. Выстраивание «управленческой вертикали», ускоренно проводимое в 2000 году президентом РФ В.В. Путиным и немногими здоровыми консолидирующими силами общества, позволяет уже до начала следующего тысячелетия положить в основу российского единства региональный компонент социальной стабильности.

Новый российский регионализм, совмещенный с кадровой ротацией рыночников на государственников-патриотов и национал-либералов, выводит Россию за схему десятилетнего губительного для страны противостояния, с одной стороны, либералов и, с другой стороны, коммунистов в

союзе с белыми патриотами. Новый российский регионализм направлен на восстановление управляемости страны, реформирование правящей элиты на новых концептуальных основаниях. Сегодня он заставляет нас говорить «Что хорошо для России — хорошо для Урала»!

Переход к геоэкономическому планированию региональной политики страны на фоне мирового формирования Инновационно-внедренческих ядер новой экономики позволяет Уралу найти свое место за пределами сомнительных геополитических проектов уральской республики, трансконтинентального моста развития, новой столицы России и т.п. Спецификой региона Урал становится в геоэкономической перспективе образование мощного этнонационального ядра развития, закладывающего основы мировой неэкономии. В основе последней будет лежать не техногенное производство, но производство на основе антропогенных факторов качества рабочей силы, интеллекта, условий жизни. Здесь будет действовать не ресурсная, но культурная программа развития нации. Преодоление постиндустриальной схемы устойчивого развития («концепция устойчивого развития» в документах международных организаций постиндустриалистской спекулятивной финансовой ориентации) позволит воссоздать неэкономку, которая является традиционным условием и формой существования автохтонного населения Евразии. В этой традиционной жизни господствует сословный принцип организации общества — мудрецы (волхвы), управленцы и воины (витязи), земледельцы, торговцы.

Важнейшим условием развития Уральского региона в неэкономическом направлении (антропогенные цивилизации) является решение национального и межнационального вопросов. Исходя из фактического преобладания русского населения на Урале (более 82%) неверно объявлять его территорию Русью уральской. Наднациональные (а не интернациональные) союзы патриотов всех народов, населяющих Урал, позволяют сформулировать содержание нового русского патриотизма, вытекающего из формирующегося сейчас нового российского регионализма.

Союз регионов, в названии которых нет национальных обозначений (но лишь территориальные) будет строиться на следующих основных чертах нового русского патриотизма — он носит эсхатологический, мессианский характер, когда Россия воспринимается как последний «неиспорченный» бастион веры в мире зла. Такова консервативная черта. Он связан с пространством, ибо отличительным национальным признаком русских является их любовь к пространству, к природе. Это геополитическая черта. Русский патриотизм является имперски-интегрирующим и открытым для всех, ибо великий народ не имеет чисто этнической солидарности и безразличен вплоть до уважения к народам, которые попали в сферу его влияния. Наконец, русский патриотизм общинен в своем коллективном домостроительстве вплоть до стирания индивида как носителя национального духа за пределами социального поля народа, в эмиграции, например. Русские могут быть только все вместе и только в России.

Советский патриотизм унаследовал всю логику досоветского менталитета, хотя и драпировал его в новые идеологические одежды. Так, мессианский и религиозный характер русского коммунизма общепризнан.

Любовь к пространству и героика социалистического строительства воссоздали Большое пространство Евразии, за советской идеологией крылась логика «последней Империи» (Третьего Рима), наконец, советский человек стал продолжением типа русского человека в сфере общинности. На этом фоне западный либерализм показывает свою утопичность и управляемую мифологичность — в этом «глобальном человечнике» нет понятий «мессианского предназначения нации», но лишь агрессивная идеология «прав человека», нет идеи «священности почвы», «имперской иерархии» и общинности жизни.

Очевидно, что возрождение России возможно только на основе и в рамках веками отработанных норм и идеалов. Программа общегосударственных мероприятий должна быть нацелена на формирование мессианской геополитически ориентированной, этнически не замкнутой, общинной коллективистской личности. В новых условиях мессианство будет носить консервативный экологическо-идеологический характер, отношение к пространству станет вновь сберегающим, имперскость выразится в более заботливом отношении к близким неславянским соседям Русского пространства, общность реализуется в форме расцвета органической демократии непосредственного типа.

Использование идеологии российского регионализма в качестве рычага и формы образования нового русского патриотизма позволит устранить одиозные проекты образования русской России (коридора из русских областей), идею национально-пропорционального представительства в органах власти и в СМИ, иных радикальных форм решения «русского вопроса» вроде «генетического социализма». Управление социокультурной динамикой при этом не будет носить характер «дирижизма» — это управление пойдет «по тенденции» как управление культурно-образовательными характеристиками социальных общностей и коллективов.

Разгерметизация исторических знаний о действительной судьбе русского народа позволит обратиться к дохристианским традиционным истокам верований и народной энергетики, а осмысление жизни на базе новой методологии истории позволит во многом преодолеть межпартийные и межконфессиональные коллизии и включиться в работу по воссозданию единой Родины сторонникам самых разных ориентаций — всем, кто остается здесь душой и телом.

Движение «Уральский регион» поддерживает все стратегические инициативы Президента России В.В.Путина по укреплению государственности, отмечая что эти инициативы соответствуют традиционным фазам русской истории, когда вслед за реформой и смутой следовало укрепление страны путем «революции сверху», при этом из числа самых видных реформаторов следует выделить Петра I и И.В. Сталина. Альтернативой мобилизации всех сил страны является ее распад и гибель народа. Переход мира из эры Рыб в эру Водолея на рубеже тысячелетий в глобальном плане соответствует победе Добра над Злом, уходу старой толпо-элитарной модели техногенной цивилизации мирового зла и восстановление традиционных основ жизни народов.

Уральский регион как ведущее Иновационно-внедренческое ядро для нового мирового развития в русле неоекономики находится в центре внимания не только Кремля, но вызывает жгучий интерес конспирологических союзов, враждебных нарождающемуся новому справедливому устройству мира. Однако прогрессивное человечество и выражающие его интересы международные организации воспринимают Россию как единственную надежду человечества, они не ошибаются, ибо всеотзывчивость, всечеловечность русских есть залог «воссоединения народов великого арийского племени» (Ф.М. Достоевский о Пушкине).

Урал может быть расшифрован как «Уже Ра встал», то есть — уже Солнце поднялось. Такая традиционная характеристика сильнее нежели британское геополитическое определение Урала как станового хребта Хартленда («внутреннего полумесяца» континентальной массы), ибо вслед за всяким определением следуют действия по контролю за Уралом. Напротив, Урал для нас сам задает логику развития страны и выступает во многих предсказаниях и пророчествах как приход «урало-сибирской цивилизации». Мы — государственники! Эта страна — наша! Урал — регион России! Наш губернатор — избранник В.В.Путина! Под этими знаменами движение «Уральский регион» принимает геополитическую концепцию развития Урала в контексте новой геоэкономической парадигмы развития России путем подключения страны к мировому доходу. Принимается и уральский меморандум в контексте утверждения национального манифеста России и на основе российской конституции. В научно-прикладной части меморандума предполагаются меры по идеологической и концептуальной очистке правящих элит, ротации управленческих кадров, расширению социальной опоры реформ и народной базы движения «Уральский регион».

Н. Д. Омелехин

Екатеринбург

БАЗОВЫЕ МОДЕЛИ КАК ОДНО ИЗ СРЕДСТВ РАЗВИТИЯ ДЕМОКРАТИИ В РОССИЙСКОМ ОБЩЕСТВЕ

Исследование социальных систем входит в функции социальной философии, которые она пока выполняет не в полном объеме, ибо пока исследует социальные системы как частные дисциплины, т.е. фрагментарно, поэтому при решении проблем демократизации российского общества довольно часто приходилось переходить к созданию малых и больших фрагментов методологии исследования социальных систем, в частности, было введено понятие «эскизы базовых моделей», при образном отображении которых удобно демонстрировать процессы и результаты исследования социальных систем.

Построение эскизов базовых моделей осуществлялось **челночным** способом (*т.е. с помощью многократных возвратных действий*) в ходе абстрагирования информации об исследуемом объекте (*т.е. в ходе поэтапного обособления главного и второстепенного, закономерного и случайного, базового и периферийного*), а также в ходе систематизации результатов исследований, т.е. в ходе различного их упорядочения. Чтобы при обособлении базовых элементов и отношений величина погрешности оставалась в приемлемых для практики пределах, в ходе абстрагирования (*а, фактически, в ходе упрощения действительности*) строго соблюдались системные принципы (*что проявилось в скрупулезном выявлении и исследовании всех связей объекта исследования с окружающими его объектами и т.д.*)

В процессе исследования объектов в них выделялись базовые элементы и отношения, из которых затем строились эскизы базовых моделей и процессов. Чтобы строящаяся модель **приобрела право называться базовой**, в процессе ее строительства скрупулезно проверялась, во-первых, необходимость включения в эту модель каждого элемента и отношения; во-вторых, достаточность включенных в нее элементов и отношений во всем диапазоне возможных изменений функционирования исследуемого объекта. Если строящаяся модель не прошла проверку на степень полноты, то она называлась неполной моделью, которая в процессе завершения ее строительства с некоторой вероятностью могла претендовать на статус базовой.

Исследование условий, от которых зависит развитие демократических отношений в **макросреде**, начнем с исследования процессов формирования мировоззрения у подрастающего поколения в **микросреде**, ибо это мировоззрение по ряду причин очень устойчиво, поэтому, когда подрастающее поколение станет взрослым, то оно станет на подсознательном уровне воспроизводить те взгляды и те отношения, основы которых в их мировоззрение были заложены 15—20—25 лет назад.

В первый год своей жизни подрастающее поколение беспомощно не только физиологически, но и социально, ибо еще не умеет самостоятельно формировать долговременную и целенаправленную последовательность действий, поэтому в этот период оно живет по той последовательности действий, которую для них формируют взрослые в период около полутора лет у детей появляется способность «...действовать не только под влиянием непосредственно воспринимаемых впечатлений, но и под влиянием всплывающих в их памяти образов и представлений» (Л. И. Божович), т.е. у них появляется способность к самостоятельному формированию последовательности целенаправленных действий вопреки внешним обстоятельствам. Появление этой способности является началом формирования личности будущего гражданина. Однако авторитарные воспитатели из-за искренней веры в собственную непогрешимость упрямо игнорируют стремление подрастающего поколения к самоуправлению своим поведением, поэтому активно подавляют и первое, и последующие стремления порастающего поколения к приобретению навыков самоуправления своим поведением, в результате чего между ними постоянно существует кон-

фронтация, в которой нет выигравших, ибо если, **во-первых**, взрослым удастся подавить стремление подрастающего поколения к самоуправлению, то они сформируют **потенциальных авторитарных ведомых**, т. е. создадут благоприятную среду для возникновения и существования авторитарно — тоталитарного политического режима, ибо для этого необходимо множество потенциально авторитарных ведомых, т.е. индивидов, которые не умеют самостоятельно осуществлять системообразующее для демократии самоуправление своим поведением, поэтому у них будет постоянная необходимость в делегировании управления своим поведением авторитарным лидерам; **во-вторых**, если взрослым не удастся подавить волю подрастающих индивидов, то в результате этого противоборства появятся индивиды, подобные И. Сталину, у которых их воспитатели сформировали стойкую аллергию к любым ограничениям и которые по этой причине будут активно стремиться к единоличной власти, чтобы не иметь никаких ограничений.

Деструктивные для демократии последствия авторитарного воспитания рассмотрим на примере развития российского общества.

Многие столетия до начала индустриализации макросреда российского общества оставалась добровольно — принудительным союзом экономически самостоятельных регионов с натуральным хозяйством, которые имели низкий уровень культуры и которым по этой причине для удовлетворительного функционирования макросреды и микросреды вполне было достаточно упрощенных единоличного и коллегиального управлений на основе патриархальных традиций. Для россиян, у которых патриархальная микросреда воспитала трепетное отношение к единоличной власти отца, наличие единоначалия в макросреде казалось не только необходимым, но и священным, ибо они не разделяли макро — и микросреды, поэтому к статусу верховного единоначальника в макросреде, т.е. к статусу царя — батюшки, относились с таким же священным трепетом, с каким они относились к статусу единоначальника в микросреде, т.е. к статусу отца. Следовательно, трепетное отношение россиян к царю — батюшке не является исключительной особенностью россиян, а является обычным следствием их воспитания при единоличном управлении в патриархальной микросреде.

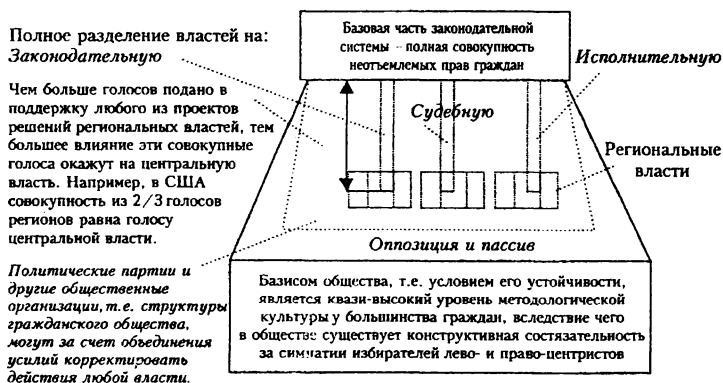
Когда российские марксисты после 1917г. попытались при низкой культуре общества упрощенно перейти от единоличного управления обществом к коллективному, то они закономерно ввели российское общество в глубокий кризис. Хотя к 1985г. уровень культуры российского общества существенно повысился по сравнению с 1917г., но он еще не успел достичь того минимального уровня, который необходим для успешного построения демократического общества, поэтому когда российские реформаторы, считающие себя демократами (*а, фактически, являющиеся **мнимыми демократами***), попытались при этом низком уровне культуры общества упрощенно перейти от единоличного управления к коллективному, то они, фактически, повторили ошибку марксистов и, соответственно, закономерно, как и марксисты, ввели общество в глубокий кризис.

Структуру управления в СССР до 1985 г. отобразим в виде эскиза базовой модели структуры управления в обществе партийного самодержавия, каковым был СССР до 1985г. (рис. 2.):



Некомпетентные российские реформаторы не позаботились об адекватности процесса построения демократических структур управления и процесса повышения уровня культуры общества, поэтому увеличение свободы управляемых (т.е. разрушение единоличного управления) при низкой культуре общества закономерно привело к снятию препятствий для роста множества противоборствующих упрощенных концепций развития общества, каждую из которых вынашивала своя амбициозная группа авторитарных единомышленников.

Структуру управления, которую российские реформаторы брали за образец, отобразим в виде эскиза базовой модели структуры управления в квази — демократическом обществе, каковыми являются современные Англия, США, Франция и т.д. (рис.3.):



Для развития демократии в России может быть полезен разрабатываемый автором эскиз концепции демократизации общества и его составная часть — программа системного обучения россиян демократическому поведению.

Чем более систематизированной будет программа обучения явных и потенциальных сторонников демократии методам самообучения и обучения демократическому поведению, тем быстрее удастся сформировать новую (демократическую) российскую элиту (т.е. большую совокупность влиятельных россиян), которая на первом этапе развития демократии будет осуществлять **переходное** управление и попутно будет выполнять функции **инструментальных** лидеров. Эта деятельность создаст предпосылки для повышения культуры у многих управляемых, вследствие чего у демократической элиты появятся многочисленные помощники, что позволит им совместными усилиями успешно вытеснить из структур управления старую (авторитарную) российскую элиту, которая за счет манипуляции общественным мнением при низком уровне культуры россиян имеет возможность с помощью избирательных технологий успешно занимать места в структурах управления обществом.

В. П. Плосконосова

Омск

РОССИЙСКАЯ ПРАВЯЩАЯ ЭЛИТА И АЛЬТЕРНАТИВЫ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ

Динамика параметров общества в период системной трансформации во многом зависит от изменения облика правящей элиты, ее структуры, характера преобразований макросоциальных групп и пересмотра системы национальных ценностей. В связи с этим важное значение приобретает разработка теоретических конструкций, позволяющих адекватно описывать взаимосвязи динамики элитистских параметров и характеристик системной трансформации общества.

Эволюция правящей элиты и российского общества складывается из огромного множества альтернатив выбора варианта социального движения. Нереализованные альтернативы неизбежно приобретают некоторую условность, постепенно становятся все менее очевидными, теряют свою актуальность и ценность в глазах исследователей.

Доминирование в изучении социальных процессов жестких детерминистских конструкций, однозначно определяющих траекторию социального развития и не оставляющих возможностей для появления кардинально иных траекторий, способствовало формированию односторонних и конфронтационных подходов к интерпретации процессов развития общества, влиянию на его изменения социоструктурных факторов, особенностей взаимосвязей элит и контрэлит, социальных групп и классов.

Лишь во второй половине 80-х годов в отечественной литературе проблемы альтернативы развития российского общества начинают привлекать к себе внимание исследователей. Однако возникают в значительной степени политизированные конструкции, охватывающие послереволюционный период развития страны. В 1990-х годах ставится уже вопрос о либеральной альтернативе, возникающей из попыток российской элиты и других слоев общества ограничить авторитарную власть. Складывающиеся подходы, справедливо выступая против детерминистского описания эволюции социальной жизни, остаются недостаточно увязанными с особенностями российской цивилизации, альтернативами выбора радикально отличающихся друг от друга цивилизационных моделей ее движения.

Важно отметить, что развитие российского государства всегда определялось взаимодействием двух тенденций: демократической и авторитарной. В период зарождения древнерусского государства значительное влияние имела первая тенденция. Позже, с увеличением территории государства, усложнением хозяйственных, социальных и политических связей, а также наличием грозных соперников на Востоке и Западе, усиливается влияние на выбор авторитарной модели координат динамики российского общества, накладывается особый отпечаток на развитие российских культурных традиций и социокультурных процессов. Вместе с тем выбор альтернатив эволюции российского общества происходил и под влиянием внутренних политических и социально-экономических факторов развития страны. Экстраординарные проблемы и трудности, часто возникающие на пути развития российского общества, подталкивали к формированию мобилизационной модели с использованием авторитарных форм правления, ограничением прав и свобод личности, что приводило к отставанию в развитии политической, экономической и социальной жизни.

Альтернативой деспотической и репрессивной власти выступали программы модернизации общества на основе повышения народовластия, расширения прав и свобод личности, формирования институтов власти, исходя из необходимости в них представительства интересов разных слоев российского общества (М.М.Сперанский, Н.Х. Бунге, С.Ю.Витте, П.А.Столыпин и др.). Элементы либеральных программ социальной трансформации общества находили лишь частичную реализацию в проводимых правящей элитой реформах. Запоздывание в проведении реформ, выбор противоречивых и непоследовательных вариантов их осуществления приводили к деформированию ритмов социальной динамики, возникновению кризисного развития событийного потока развития общества.

Нереализованные альтернативы не уходили бесследно из жизни общества, они становились началом очередного пересмотра мировоззренческих ориентиров элитных и неэлитных групп. В условиях авторитаризма даже некоторые умеренные программы социальных преобразований рассматривались как антигосударственные, а их сторонники подвергались репрессиям. Это, в свою очередь, создавало основу появления радикально-экстремистских сил и осложняло деятельность правящей элиты. Отставание в уровне цивилизационного развития, резкая социальная дифференциация, значительный уровень отчуждения народа от власти, ак-

тивность радикально-экстремистских сил, зарубежный и свой собственный опыт, свидетельствующий об опасностях разрушения социального порядка — все это ориентировало правящую элиту российского общества на осторожный подход к выбору методов социального реформирования, которые стали преимущественно сводиться к модернизации авторитарной мобилизационной модели.

После многовекового правления элит, ориентированных на использование модели запаздывающей модернизации общества, в условиях резкого ухудшения международного положения России и возникающих в связи с этим угроз, большевики предприняли очередную в истории страны попытку радикального реконструирования цивилизационной модели. Выбор альтернативных способов социального реформирования стал осуществляться, исходя из политизированной и идеологизированной системы ценностей. Политика военного коммунизма способствовала углублению социально-экономического раскола общества, формированию «паразитарно-хищнического государства» (П.Б. Струве) и была вскоре заменена новой экономической политикой, позволившей в короткие сроки восстановить национальное хозяйство. Россия продемонстрировала всему миру огромные возможности смешанной экономики основанной на сочетании активной роли государства и рынка. Однако в борьбе альтернативных подходов при проведении социальных преобразований — «генетического» и «теологического» — возобладал последний, в связи с этим сложилась авторитарно-бюрократическая модель развития российского общества.

Эволюция советской системы сопровождалась постепенным снижением роли жестких методов решения многочисленных и трудных проблем социального развития и частичной их заменой за счет расширения и усложнения социокультурных, политико-правовых и организационных связей, развития рыночно-договорных отношений по горизонтали и по вертикали. Уже в 60-е годы существенную роль играл бюрократический рынок, на котором происходил не только обмен продукцией, ресурсами, но и властными полномочиями и социальным положением. Особое место в социальной структуре советской правящей элиты позволяло ей часто пользоваться государственной собственностью и обеспечивало контроль за распределением общественных благ. Укрепление позиций правящего слоя в 80-е годы приводит к тому, что у него все больше проявляется стремление оформить юридически право частной собственности. Трансформационные процессы характеризуются огромным разнообразием методов и форм реализации в политической, экономической и социальной жизни общества. Выбор форсированных и поэтапных методов преобразований во многом определяет характер и социальные последствия их осуществления. Возникающие серьезные политические риски в случае выбора Россией модели форсированной трансформации общества становятся основанием осуществления для элиты более медленных темпов демократизации социально-политических институтов.

Однако нельзя не учитывать, что трансформация различных сфер жизни общества может осуществляться на основе различных видов взаимодействия элитных и неэлитных групп в обществе в зависимости от

культурно-исторической ситуации, распределения власти в социальном пространстве. Выдвигаемые аргументы в пользу однозначного выбора модели форсированных реформ не выдерживают критики в теоретическом контексте и опровергаются практикой. Реальный ход преобразований в посткоммунистических странах показал преимущества выбора стратегии, стимулирующей органические изменения в обществе (Венгрия, Польша, Китай); выбор стратегии форсированного перехода на основе ускоренной приватизации в лучшем случае был менее эффективным (Чехия), а в худшем приводил к огромным социальным издержкам (многие страны бывшего СССР). Данные издержки связаны не только с затратой жизненных сил общества и снижением эффективности производства, но и развитием криминализированной несправедливой модели развития общества.

Последствия выбора российской элитой в 90-х годах модели форсированной трансформации общества привели к тому, что в современных условиях все четче проявляется тенденция стремления большинства российских граждан к социальному порядку, они устали от неустроенности жизни. В.В. Лапкин и В.П. Пантин обращают внимание на то, что «категорическое неприятие беспорядка объединяет людей независимо от возраста, образования, места жительства, рода занятий, получаемых доходов. Оно затеняет даже политические разногласия между ними и различия в жизненных условиях».

Анализ российской реальности свидетельствует о том, что современный менталитет россиянина основан на противоречивом синтезе авторитаризма и демократии. Но трудно согласиться с положением, что именно такая модель восприятия российской действительности может стать ориентиром в стратегии преобразования общества. Тем более, что перемены, происходящие в современных условиях, противоречивым образом связаны с демократией и свободой. Как справедливо отмечает Дж. Дьюи, демократия должна рассматриваться как «форма нравственного и духовного общения», как «этическая идея», выражением и органом которой выступают те или иные институты правления. Формально демократические институты, не обладающие связью с духовно-нравственными основами российского общества, должны подвергаться реформированию. Ориентация России на демократическую модель трансформации с учетом особенностей и своеобразия развития общества будет способствовать его динамичному и успешному развитию.

ЛИЧНОСТЬ: СООТНОШЕНИЕ ДЕМОКРАТИЧЕСКИХ И ТРАДИЦИОННЫХ ЦЕННОСТЕЙ

Сегодня уже ни у кого не вызывает сомнений, что радикальные, революционные изменения в экономике, политике, системе государственного управления нуждаются в ценностном обосновании, что система ценностей, формирующая основу мировоззрения людей, может выступать катализатором, ускоряющим развитие и как трудный, порой невозможно преодолимый барьер на пути такого развития. Периоды революционных преобразований сопровождаются качественными изменениями в массовом сознании, происходит существенная трансформация социальных представлений и установок, мотивов и ценностей.

В конечном счете стабильность любого общества, его способность к переменам и степень сопротивления нововведениям определяет только «прочность человеческого материала». Серьезный анализ происходящих в стране экономических, социальных и политических изменений будет односторонним и некачественным без анализа изменений в самой личности пост-тоталитарного общества. Институциональные преобразования становятся действительно необратимыми только в том случае, если они закрепились и укоренились в системе ценностей, на которое это общество ориентируется в своем развитии. Кризисные явления, постоянно потрясающие общество за последние несколько лет, распространились на все сферы общественной жизни и особенно они отразились на психологическом состоянии обычных людей. Мы очень многое изменили за короткий промежуток времени, но изменилось ли самое главное — психология человека, того человека, над которым проводятся политические и экономические эксперименты. Лишь сдвиги в общественном мировоззрении служат значимым индикатором и «лакмусовой бумажкой» реальности трансформации общества от тоталитарно-социалистического к демократически-капиталистическому типу со всеми возможными вариантами развития в этом направлении. Анализ таких сдвигов в массовом сознании даст возможность понять причины успехов и неудач, происходящих в России институциональных преобразований. Глубочайшие изменения, которые происходят в российском обществе в последнее десятилетие, стали предметом пристального изучения многих ведущих отечественных авторов. Обращают на себя внимания в первую очередь те работы, которые не ограничиваются анализом воздействия развернувшихся в стране экономических преобразований на изменение социальной картины, изменения социальной роли тех или иных слоев российского общества, но то как эти глобальные социальные процессы «проходят через судьбы людей», какие из них и в силу каких своих личностных качеств оказываются способными

ми ответить на «вызов времени», а какие чаще рискуют остаться «неприспособленными», для каких не только объективные обстоятельства, но и внутренние личностные качества стали решающими для обретения своего места в трансформирующемся обществе.

Перемены и катаклизмы последнего времени привели к тому, что значительная часть населения иначе оценивает и понимает значение ключевых категорий социальной и политической реальности. Иной ценностный смысл приобрели категории собственности, свободы, демократии, советского прошлого, коллективизма и индивидуализма, отношение российского общества к западу и к базовым ценностям западной цивилизации, а также стереотипы в определении «своих» и «чужих» в современном российском обществе.

В ходе последнего опроса, проведенного ВЦИОМ в марте 1999 г., на вопрос о том, что изменилось за 10 лет, 59% респондентов отметили, что произошли большие изменения, 9% считают, что по сути ничего не изменилось, а 19% выбрали позицию «недавно казалось, что жизнь изменилась, но теперь я вижу, что все идет по-старому», наконец 12% затруднились с ответом. Авторы проведенного исследования, анализируя результаты, отмечают, что само признание факта «больших перемен» далеко не равнозначно их одобрению и еще менее — их восприятию как утвердившихся и привычных. Для большинства населения произошедшие перемены остаются болезненными и непривычными. Далее они отмечают, что общий фон ностальгии по прошлому сохраняется и даже становится все более отчетливым. Растет число считающих себя «неприспособленными», что означает «понижающий вариант социальной адаптации», мала доля тех, кто видит «новые возможности», что означает повышающую адаптацию. Поскольку приспосабливаться приходится всем, мера личностной адаптации населения — один из важнейших показателей общественного состояния. Вероятность попадания в тот или иной слой нового российского общества зависит во многом от личностных качеств. Резкое ухудшение «внешних» условий активным личностям дает дополнительный импульс к поискам средств для улучшения ситуации, и напротив пассивные, патерналистски настроенные люди не способные к самостоятельным действиям оказывается, как правило, жертвами внешних обстоятельств.

Последнее десятилетие ознаменовано вспышкой борьбы национал-патриотического, традиционалистского и либерально-западнического направлений, стремящихся найти поддержку среди населения. Все три направления обладают одной общей чертой — ни в одном не находят значительного отражения социально-экономические интересы и потребности основной массы россиян. По данным эмпирических исследований «западники» в России скорее маргинальная группа и представляют более значительное меньшинство. Хотя людей, ориентирующихся на «традиционно русские ценности» в три раза больше, авторы указывают, что выбор этого большинства обусловлен, скорее «расплывчатым чувством национального самолюбия» и не носит идеологического и политического характера. Уровень влияния национал-патриотической идеологии отражает относительно низкий статус ее важнейшей ценности — патриотизма в россий-

ском общества (в 1999-2000 гг. лишь 16% включили патриотизм в число лозунгов той партии, за которую они стали бы голосовать на выборах). Низкий рейтинг патриотизма свидетельствует не об отсутствии любви к Родине, а скорее, об отождествлении данного термина с идеями милитаризма и державности.

Далеко не бесспорен для большинства и приоритет великодержавного статуса над свободой и правами личности. Но с другой стороны, по данным исследований, проведенного в 1999 г., тезис «свобода и права человека стоят того, чтобы отказаться от статуса великой державы» согласились только 26,3%, не согласились 31,5%, а промежуточную позицию заняли 25% опрошенных. Лозунги законности, мира, прав человека, порядка и безопасности собрали в 2-3 раза больше сторонников, чем патриотизм. В целом антагонизм западников и национал-патриотов — это конфликт меньшинств, составляющих в совокупности около 30%. Намного сложнее вопрос о том, как россияне относятся к основным ценностям западного образа жизни. Наиболее краткая формула ценностей западного общества, заключена в двуединном его определении как общества «свободного и демократического». Для западного человека обе стороны этого определения неразделимы и «синонимичны». В современном российском обществе они соотносятся иначе: свобода не отождествляется с демократией и ценится значительно выше. Разрыв между ценностями свободы и демократии коренится в традиционных, архитипических особенностях русского менталитета. Свобода по-русски выражалась понятием воли, «воля всегда для себя». Это чисто индивидуальная неограниченная социальными нормами и законом свобода выражает преимущественно стремление к бегству от общества, а не к установлению общественного порядка. Поэтому такое понимание свободы слабо ассоциируется логически и психологически с представлением о демократии.

В современной России вопрос о свободе обретает особую остроту. Разочарование новыми условиями квалифицируются как «негативность к свободе», «неспособность быть свободными, нести бремя взрослого человека», «бегство от свободы», как обреченность российских граждан на вечную несвободу. В то же время многочисленные группы рядовых граждан, констатируют, что в новых условиях уровень их свободы вовсе не увеличился, а еще и уменьшился. Большинство (95%) конструируя портрет свободного человека, обращалось к вполне конкретным жизненным реалиям. Причем социально-экономические установки явно доминируют над социально-политическими. Абсолютное большинство (70%) по данным разных социологических исследований 1996-2000 гг., трактуют свободу как возможность делать то, что хочу, ограничили (по крайней мере, на словах) условием «если это не запрещено общими для всех законами, нравятся они мне или нет», и только 10% не собираются «оглядываться на законы, которые тоже пишутся в чьих-то интересах, до которых мне нет дела». Примечательно, что лишь небольшая часть респондентов (7%) описывая понятие «свобода», обращается к терминам «самостоятельность», «инициатива», «выбор», «ответственность». Это подтверждает вывод о том, что в современном российском обществе взаимосвязь свобо-

ды с самостоятельностью и независимостью является более многообразной и противоречивой, чем допускает западная общественная традиция. По данным социологических опросов 1996-1997 гг. советский период представляется как «время политики» и «уверенности в будущем», а современность — «время экономики» и «свободы». Стабильность и уверенность — вчера, свобода и демократия — сегодня большинством граждан России не могут не приветствоваться. Скрытая неудовлетворенность как прежней системой социальных отношений, так и результатами российской модернизации в известной мере влияет на «образ» прошлого и настоящего в символическом сознании россиян. Советскому времени в большей мере соответствует «понятийная символика», постсоветскому — рефлексивно-оценочная, свидетельствующая о неблагоприятном состоянии социального самочувствия (беспорядок, страх, неуверенность и т.д.).

Эти оценки приводят к «ностальгической мифологизации» прежнего государства и образа жизни, что подтверждается и другими исследованиями. На уровне массового сознания СССР практически «по всем статьям» превосходит Россию. Представляется, что негативная оценка современного общества порождена в первую очередь ценностной направленностью россиян, подкрепленной традиционным, для русских стереотипом государственного патернализма. В России традиционно, вопреки даже политической системе, жизнь человека более, чем где бы то ни было, зависела от состояния дел в государстве, причем он, этот «маленький человек», прекрасно сознавал свою зависимость, отсюда — стереотип патернализма, который сейчас оказывает наибольшее сопротивление изменившимся социальным отношениям. Образ демократии в ее западном варианте играет для многих россиян роль общественного идеала, но многие ведущие отечественные авторы указывают, что содержание этого идеала крайне туманно. Неясность российского демократического идеала не означает, что в него вообще не вкладываются достаточно определенные потребности и стремления. Какая-то часть россиян ассоциирует его со свободой, другая — и таких большинство — со всем тем, что им не достает в сегодняшней жизни. А не достает им в постсоветской России прежде всего гарантии социальной защищенности их жизненного уровня, профессионального статуса и рабочего места, удовлетворительного пенсионного обеспечения, медицинского обслуживания, воспитания и образования детей. Утратив эти преимущества государственно-патерналистской системы и не получив взамен в своем подавляющем большинстве компенсирующего их роста частных доходов, россияне хотели бы восстановить утраченное, и это стремление влияет на содержание их демократического идеала.

Пожалуй, самым трудным для русской ментальности оказывается освоение западного идеала отношений между личностью и обществом, государством и гражданином. Практически все исследователи подтверждают рост значимости первичных связей, который сопровождает разрушение макросоциальных идентичностей. С одной стороны, микрогрупповая сплоченность не решает проблемы социальной консолидации, но с другой — первичные группы в периоды кризиса выполняют важную функцию, сохраняя социальные навыки и базисное доверие. Личные связи —

это компенсация недоверия институциональным связям. Частная жизнь — это пока единственная сфера, где может существовать ответственность и солидарность в современном российском обществе. Средний россиянин чаще всего внутренне убежден, что все проблемы страны должны решаться властью, и не склонен объединяться с другими людьми, чтобы участвовать в какой-либо социальной, коллективной деятельности по решению этих проблем. В этом отношении очень характерно то, что большинство, считающее необходимым развитие демократии, не придает значения ни формированию независимых от государства общественных организаций и объединений, ни становлению самоуправления на муниципальном уровне. Иными словами, наименьший интерес привлекают именно те демократические институты, которые оказывают наибольшие возможности для непосредственного участия граждан в экономической политической сфере жизни и общества. Перед жителями России возникла проблема психологической и практической адаптации к новым условиям, и в зависимости от имеющихся индивидуальных и социальных ресурсов они стали вырабатывать различные стратегии такой адаптации. Реально они могут выбирать «сильную модернизаторскую стратегию, предполагающую отказ от государственно-патерналистского синдрома, развитие индивидуальной ответственности и инициативы, и «слабой стратегией», ориентированной на терпение и основанной психологически на верности традиционным российским ценностям. Конфликт между модернизацией и традиционализмом является, как считают многие авторы, решающей основой социально-психологической дифференциации постсоветского общества. Новая ситуация потребовала перемен в социальных ориентирах людей, изменений приоритетов во всей системе социальных отношений. При этом важная отличительная особенность развернувшихся в стране преобразований состоит в том, что старые модели и механизмы социального поведения входят в противоречие с новыми, и не будучи подкреплены эффективными мерами социальной политики, угрожают обществу дестабилизацией и дезинтеграцией». Новому обществу должна соответствовать «новая институциональная среда». Переломить ситуацию возможно будет тогда, когда значительной массой населения будут восприняты новые принципы социального действия, соответствующие новым задачам, правилам, социальные ценности и представления, установки и мотивы, а также этические нормы рядовых россиян.

ПОЛИТИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА СЕЛЬСКОГО НАСЕЛЕНИЯ УРАЛА В КОНЦЕ 1920-х — НАЧАЛЕ 1940-х ГОДОВ

Исследование истории культуры и истории цивилизации немислимо без анализа политической культуры отдельных социальных групп. Политическая культура, являясь составной частью общей культуры, позволяет выявить политические представления, убеждения, ориентации и поведение сельского населения. Субкультура советского крестьянства малоизучена и представляет научный интерес в контексте развития русской цивилизации, особенно в период социалистической модернизации.

Переход на социалистическую систему хозяйствования оказал большое влияние на политическую культуру селян, на изменение их политического сознания. В. И. Ленин предлагал изменить психологию мелкого земледельца с помощью хорошей материально-технической базы села и объединения в коллективные хозяйства, «чтобы все работали по одному общему плану, на общей земле, на общих фабриках и заводах и по общему распорядку». В умах и делах сельских тружеников должен был произойти великий перелом, чтобы крестьяне получили «возможность жить и работать по-человечески».

Одним из важнейших компонентов политической культуры является когнитивный компонент — познавательные ориентации личности. Представления о процессах, происходивших в советском государстве, о деятельности правящей элиты, основы политических знаний сельские жители должны были получать из периодической печати. Однако тираж газет и журналов на Урале в те годы не позволял крестьянам быть в курсе политических событий. К примеру, в Уральской области в конце 20-х годов на 5,4 млн. селян приходилось 19 тыс. экземпляров областной крестьянской газеты «Колхозный путь», а тиражи других изданий были значительно меньше. Следовательно, не каждый крестьянин имел возможность знакомиться с данным источником информации.

Чаще всего познавательные ориентации уральских крестьян формировались на колхозных собраниях и рабочих собраниях в совхозах. Так, по нашим подсчетам, каждое пятое колхозное собрание посвящалось обсуждению постановлений партийно-советских органов и выступлений И.В.Сталина, да и другие собрания рассматривали различные аспекты аграрной политики советского государства. Здесь крестьяне знакомились с политическими установками руководства страны, получали азы экономических знаний по социалистическому переустройству села. В докладах и выступлениях представителей партийно-государственных органов, колхозных руководителей передавались в изложении стратегия и тактика коммунистической элиты в построении социализма.

Другим источником политического информирования являлись партийные собрания, но если учитывать, что в начале 30-х годов в Уральской области насчитывалось свыше двух тысяч деревенских партаксов и более двух тысяч парторганизаторов, то в обсуждении политических проблем принимала участие лишь небольшая часть селян-коммунистов и их сторонников. В формировании социалистического политического сознания сельских жителей в нужном для коммунистической партии направлении участвовали направленные в село 25-тысячники, а также уполномоченные партийно-советских структур.

Основы политической грамотности селяне получали в кружках поллитграмоты. Проходя обучение и переподготовку в районных колхозных школах, колхозных университетах, краткосрочных курсах, крестьяне и сельскохозяйственные рабочие также получали минимум политических знаний. Так, в Высших коммунистических сельскохозяйственных школах, колхозных институтах в ущерб специальным учебным дисциплинам на изучение общественно-политических предметов отводилась треть всего учебного времени. Учебные планы по общественным дисциплинам носили упрощенный, примитивный характер и были рассчитаны на малограмотных людей, составлявших в то время более половины населения Урала. Идеологизированность учебного процесса преследовала одну цель — подготовить специалистов-руководителей верных политическим установкам коммунистической партии, которые могли бы в дальнейшем пропагандировать ее идеи среди сельского населения.

Политическое сознание селян формировалось и в результате неформального, вне официальных структур общения друг с другом. Здесь преобладали представления о политических процессах в стране на уровне обыденного сознания, построенные чаще всего на слухах, домыслах, отрывочных фрагментарных сведениях о действиях властей. Такие знания были как истинными, так и ложными.

Если рассматривать аффективный компонент политической культуры населения, проживавшего в сельской местности, то их эмоциональные переживания по поводу политики, чувства и настроения выражались по-разному. Большая часть зажиточных крестьян, так называемых кулаков, потерявших в результате социалистических преобразований практически все, что было нажито усердным трудом, негативно относилась к деятельности властей. Эти люди находились в аффективном состоянии в связи с невозможностью реализовать свои интересы и интенции. Ближе к этой категории селян примыкали середняки, которые в любой момент могли попасть в разряд кулаков или подкулачников и оказаться в числе высланных за пределы территории проживания.

В настоящее время трудно выявить источники, характеризующие чувства и настроения данной части сельских жителей. Протоколы колхозных, партийных собраний, собраний рабочих совхозов, сельских сходов, подлежали проверке и потому в очень редких случаях здесь можно выявить негативные высказывания селян о власти. Только в сводках ОГПУ-НКВД, в секретных информационных документах областных комитетов партии, в судебных материалах можно найти оценки сельских жителей

аграрной политики властей. Так, в спецзаписке СПО ПП ОГПУ по Уралу в августе 1932 года сообщалось, что в Шкодинском сельсовете Курганского района Уральской области середняк, колхозник И.Д. Шаврин заявил на собрании: «Прошлый год был неурожай, от засухи сидели голодом, а ныне и дожди перепадают, а все же будем голодовать пуще того. Это новые руководители Советской власти подвели так: учат мужика каждый год сеять и доучили, что ничего не стало родиться. Мужика раньше никто не учил сеять и у него все было сколько хочешь, убирали с га пшеницы 100 пудов и больше, а ныне хорошо, если уберем 15 пудов, да из них 10 пудов нужно отдать государству, а пять тебе остается. Вот и поешь, поживи в колхозе. Разве это жизнь?». На одном из комсомольских собраний в Ялutorском районе Уральской области крестьянин-комсомолец говорил: «Сталин повел нас по неправильному пути. Коли так пойдет дальше во второй пятилетке — мы сдохнем с голоду». И такие высказывания были не единичны.

В то же время большинство бедняков и батраков одобрительно относилось к аграрной политике советского государства. Новые коллективные хозяйства, особенно коммуны, отвечали их эгалитарным устремлениям — работать поменьше, а получать наравне со всеми. Исходя из классовых принципов, именно этих людей в первую очередь выдвигали к руководству сельскохозяйственным производством.

Однако предложенная классификация является условной. Среди середняков, особенно во второй половине 30-х годов, появилось немало сторонников социалистических преобразований деревни. Некоторые из них это делали осознанно, другие — были вынуждены адаптироваться к существовавшим условиям. В бедняцко-батрацкой среде не все единодушно одобряли нововведения властей. Подобное недовольство можно проследить по таким словам: «Хлеб отобрали, сами партийцы прикреплены к закрытым распределителям, а нас батраков морят голодом...».

В переломные моменты истории в политическом сознании людей вместе с новыми представлениями сохраняются прежние ценности. В конце 20-х годов и вплоть до 40-х годов в крестьянской среде уживались ценности дореволюционной России с опытом «военного коммунизма», новой экономической политики и колхозно-совхозного строительства. В российском крестьянстве сохранялся своеобразный дуализм. С одной стороны, крестьянин являлся индивидуалистом-собственником, а с другой — коллективистом. Аграрная политика советской власти учитывала некоторые элементы крестьянской психологии. Идея замены коллективизма общинного на коллективизм колхозный получила поддержку среди определенной группы селян, хотя большая часть крестьян была предрасположена к свободному кооперативному объединению, нежели насильственному обобществлению.

Поведенческие реакции сельских жителей Урала на социалистические преобразования были различны. Одни безропотно принимали все, как есть, другие участвовали в акциях протеста, третьи выражали недовольство в иных формах. Немало было таких жителей села, которые стремились больше уделять времени личному подсобному хозяйству в

ущерб коллективному производству. Государство было заинтересовано в избавлении селян от собственнических взглядов, но каждый пятый уральский колхозник не вырабатывал положенное количество трудодней, предпочитая высокоэффективно трудиться на своем участке. Поведение крестьян можно оценить и по их отношению к участию в работе колхозных собраний. Как показало исследование протоколов колхозных собраний, третья часть из них ввиду плохой посещаемости являлась неправомерными, редко на собраниях выступали рядовые колхозники.

Таким образом, у большинства сельского населения Урала в те годы сформировалась патриархально-подданическая политическая культура или по другой типологии — фрагментарная политическая культура с преобладанием тоталитарной модели. Политическая культура селян позволяет лучше понять процессы, происходившие в уральской деревне в переломный момент ее истории, восполнить пробелы в познании развития российской цивилизации.

Э. Д. Хафизов

Уфа

СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ ДИНАМИКА И НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ ФОРМИРОВАНИЯ ПРАВОСОЗНАНИЯ В РОССИИ

Наблюдающееся взаимопроникновение и противоборство нескольких типов культур — это отличительная черта современного этапа развития российского общества и одновременно одна из серьезнейших причин существующей социально-нравственной напряженности. Характеризуя состояние духовно-нравственной сферы, следует отметить не только снижение общего морального духа конкретного человека, но и неизбежное противостояние европейского типа культуры, основанного на принципе индивидуализма, индивидуальной свободы и личной ответственности каждого за свободу своего выбора, за свои действия, и восточного, ориентированного на духовную свободу, духовное самосовершенствование при доминировании принципа безусловного коллективизма в организации социальной практики.

Духовная сфера россиянина с осуществлением политики рыночных отношений и демократизации социальной практики подверглась существенным испытаниям, поскольку отсутствовали опыт, представления и навыки экономической и политической свободы, ответственности за свои поступки и действия. К тому же просчеты при проведении курса социально-экономических реформ, отсутствие сбалансированного выверенного экономического и политического курса, привели к разрушению привычной шкалы социальных ценностей, к дезориентации общественного сознания, росту правового и нравственного нигилизма. Ситуация в духовной

сфере осложняется прессингом, который испытывает отечественная культура со стороны криминальной субкультуры. За низкопробной культурой чаще всего стоит социальный слой, для которого характерна криминальность. Преступность в свою очередь обуславливает рост безнравственности и бездуховности.

В таком ключе предстают особо значимыми проблемы соотношения и взаимодействия отечественной культуры, имеющей в большинстве своем черты восточного типа, и западной, утверждение которой происходит сейчас в российском общественном сознании и социальной практике. Ситуация стремительной смены традиционных понятий о нравственности и безнравственности, правомерности и неправомерности, чести и бесчестия осложняется постепенной трансформацией духовных ценностей, формировавшихся в российском обществе веками.

Следует отметить, что в социальной действительности сфера духовного имеет не абстрактное, а конкретно-практическое значение. Именно в рамках духовной сферы и посредством духовных ценностей происходит определение смысла и цели той или иной деятельности, в том числе и правовой, осуществляется самосознание и самоопределение как личностного, так и социально-группового действия. В определенном смысле именно характер этого самоопределения в большей степени обуславливает результаты. Поэтому, в некоторой степени, духовная сфера во многом более «практична», чем такие, как социальная или политическая. Часто небольшие и не всегда отчетливо прослеживаемые изменения в духовной сфере могут обуславливать кардинальные сдвиги в общественном сознании и социальной практике.

Во многом духовная динамика опосредует правоотношения, содержание и формы социальных девиаций как прямым, так и косвенным образом. Основными элементами духовности выступают прежде всего идеи, взгляды, ценности, нравственные принципы и нормы, которые реально определяют поведение человека и социальных групп. Посредством их осуществляется опосредованное влияние на содержание и характер правопорядка. Среди комплекса причин, предопределивших резкий рост преступности в российском обществе, следует назвать, как, произошедшее в последнее десятилетие существенное ослабление духовного начала в жизни конкретного человека и общества в целом, так и отсутствие противодействия криминогенному влиянию в духовно-нравственной сфере, хотя присущие именно этой сфере компоненты предопределяют формирование ценностных ориентаций людей и противодействие криминальной субкультуре.

В новых реалиях для большинства людей характерным стало неадекватное восприятие новых ценностей, присущих для периода «дикого рынка», с культивированием обстановки вседозволенности. Это проявилось в массовом сознании в стремлении к приобретению материальных и иных благ любыми, в том числе и противоправными, средствами. Роковую роль сыграл принцип «разрешено все, что не запрещено законом», предназначенный для применения в отдельных отраслях законодательства, а не для универсального применения в общественной жизни. Этот принцип был

понят буквально: не существует отныне нравственных ограничений, а при отсутствии юридических запретов, позволительно все. В итоге, общество захлестнула волна безнравственности и нарушений правопорядка.

Одной из важнейшей на сегодня проблемой является низкий уровень правосознания населения, который охватил все общество и стал характерным для всех социальных групп. Своеобразие ситуации заключается в том, что правовой нигилизм проявляется на всем протяжении исторического прошлого России. Ко всему прочему отечественная интеллигенция, определяющая процесс формирования общественного сознания в целом и правовой культуры, в частности, проявляет весьма слабый интерес к вопросам права, что в целом, несомненно, весьма негативно отразилось на общем уровне правосознания. Дефицит правосознания был обусловлен и тем, что право в отечественной социальной действительности не было адекватно традиционному европейскому пониманию как самоутверждение автономной личности. Крайний правовой нигилизм усиливается разрушением прежних стереотипов и ориентаций, нравственно-правовых ценностей, распространением в массовом порядке девиантных форм поведения, незавершенностью процесса реформирования правовой системы и т.д. К тому же не следует умалять того факта, что с учетом наследия прошлых лет в стране каждый третий-четвертый взрослый гражданин, так или иначе, имел «криминальный» опыт. Принадлежность к «криминальному потенциалу» стала характерной для всех социальных слоев общества. Это не могло не отразиться на уровне правового сознания.

Необходимо указать на еще одну специфику процесса реформирования российского общества, а именно, проводимая политика была направлена на создание нового среднего слоя. Как правило, наличие уже четверти однородного слоя в структуре общества позволяет не только сохранять управляемость обществом и государством, но и способствует возникновению нового типа духовности, морально-нравственных и правовых ценностей, характерных для обществ с рыночными отношениями, полной частной собственностью, свободой личности и правовой защищенностью и т.д. Однако своеобразием современного развития стало то, что утверждение частной собственности стало происходить криминальным путем, возникающий средний класс во многом криминализирован и пока немногочислен. Ко всему прочему, значительная часть населения еще не избавилась от тотального коллективизма и социального иждивенчества, не восприняла новых ценностей. На фоне упадка общепринятых и характерных для предыдущих этапов развития морально-нравственных ценностей наблюдается экспансия в духовную культуру, в духовность вообще, ценностей и идеалов криминального мира.

Таким образом, составляющими признаками социокультурной динамики выступают: правовой нигилизм, кризис целевых социальных установок в массовом сознании, препятствующий формированию идей и норм правового государства и прочного правопорядка; гипертрофированность силовых методов в решении политических и правовых проблем, подрывающая не только авторитет права, но и способствующая криминализа-

ции самих органов правопорядка; скептицизм в отношении традиционных духовно-нравственных идеалов и ценностей.

Создание правового государства и гражданского общества, реформирование экономических и социальных отношений, совершенствование системы правоотношений и государственно-правового механизма должно осуществляться с проводимой на общегосударственном уровне политикой формирования духовно-нравственного потенциала общества с учетом сложившихся и утверждающихся мировоззренческих, историко-культурных, социально-психологических традиций. Восстановление и утверждение духовно-нравственных принципов гуманистического порядка в рамках всех социальных слоев предстает особенно актуальной, поскольку забвение их грозит обществу, новому поколению духовной деградацией.

Раздел 4.

КОММУНИКАЦИЯ И ОБРАЗОВАНИЯ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ

Н. И. Мартишина

Омск

ФИЛОСОФСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ КОММУНИКАЦИИ

Обоснование проблематики и статуса философской антропологии в XX веке во многом осуществлялось через указание на отсутствие целостного взгляда на человека в поле гуманитарного познания. Так, Р.Дарендорф рассматривает образ «экономического человека» — потребителя, тщательно сопоставляющего полезность и цену покупки, сравнивающего сотни цен, прежде чем прийти к решению — прекрасно информированного, рационально действующего человека; «психологического человека», который, напротив, совершает поступки, детерминированные в основном иррациональными мотивами; «социологического человека», выполняющего ролевые ожидания среды, и т.д. Философская антропология в этом контексте конституируется как область, в которой вырабатывается целостное и базовое для остальных областей гуманитарного знания представление о человеке.

В аналогичном состоянии в настоящее время находится теоретическое осмысление коммуникации: она рассматривается в различных науках, причем каждая из них выделяет для анализа собственный срез коммуникации. Г.Г.Почепцов в обобщающей работе «Теория и практика коммуникации» выделяет двадцать пять теоретических моделей коммуникации, включая в их число лингвистическую, литературную, театральную, нарративную, прагматическую, игровую и т.д. Даже если не рассматривать все эти модели как самостоятельные, можно выделить в качестве относительно самостоятельных по меньшей мере семиотическую модель коммуникации, где она рассматривается как взаимодействие знаковых систем, а основное напряжение сосредоточено в отношениях знак — значение; кибернетическую модель коммуникации, в рамках которой она представляется в первую очередь процессом трансляции информации, отличаемой от знания, а связанные коммуникацией объекты могут иметь любую природу; и психологическую модель, где предполагается, что в коммуникации значительное место наряду с рефлексией занимает эмпатия, а трансляция и восприятие сообщений по большей части опирается на бессознательные механизмы. Следует добавить к теоретическим моделям еще значительное количество прикладных исследований коммуникации, которые несут выраженный рецептурный характер и также посвящены специально выделенным аспектам коммуникации (например, анализ смысла жестов, со-

проводящийся рекомендациями использовать в коммуникации определенные жесты и позы и избегать других).

Философское осмысление коммуникации ориентировано на достижение целостного ее понимания. В философии коммуникация осознается как универсальная форма духовного созидания, базовая форма существования культуры. Проблема онтологического статуса социальной реальности решается через понимание коммуникационной природы социальных реалий, через идею социального взаимодействия как их бытийной основы. При любой попытке выделить фундаментальные, сущностные черты человека обнаруживается их коммуникационная данность. Так, все выделенные В.С. Барулиным всеобщие модусы человеческого существования — смысло-ценностное самоутверждение, социосозидание, творчество, свобода, устремление к абсолюту, нравственность — имеют очевидную коммуникационную основу [1].

Синтетический подход к коммуникации основан на выделении в структуре личности и группового социального субъекта трех основных сфер: когнитивной, эмоционально-волевой и ценностно-ориентационной. Как личность, так и локальная группа, а также социальная группа, не связанная непосредственными межличностными контактами (например, молодежь в целом), характеризуется определенным кругом знаний; уровнем волевой самоорганизации, степенью эмоциональности и преобладанием эмоций определенного типа; и базовой системой ценностей. В процессе коммуникации между объектом и субъектом происходит обмен во всех этих трех сферах; соотношение воздействий во многом определяет эффективность коммуникации.

Коммуникация на когнитивном уровне в основном рассматривается в рамках кибернетического подхода, на эмоциональном — в рамках психологического. Ценностная сфера коммуникации изучена сравнительно мало; вместе с тем становится распространенным тезис о том, что в действительности коммуникация состоит только при выходе на этот уровень. В прикладном анализе обычно используется следующая схема: *мнение* как непосредственное основание *действия*, направленного на конкретный предмет, базируется на более устойчивом и общем *отношении* к данному классу объектов, формирующемуся на основе *интереса* как ключевой характеристики социальной единицы; интересы обусловлены *потребностями* — иерархическим комплексом материальных и духовных позиций, без которых человек не мыслит своей жизни, в основе которого лежит система *ценностей* — базовых, сформированных всей предшествующей жизнью предпочтений и оснований выбора. Подчеркивается, что призывы на уровне собственно действий неэффективны, и напротив, чем более глубокий уровень затронут, тем более заметным может быть воздействие коммуникации. Например, при отсутствии интереса к содержанию распространяемого сообщения складывается картина, подобная полученной американскими исследователями: если в начале эксперимента лишь 28% опрошенных жителей выбранного района как-то представляли себе сущность и направления деятельности ООН, то после полугодовой интенсивной пропагандистской кампании их количество возросло... до 30%. В то

же время даже простое обозначение связи рассматриваемых тем с наиболее значимыми для данной культуры ценностями (так называемые культурные резонаторы) может существенно увеличить восприимчивость аудитории.

Но дело даже не в практической значимости рассмотрения определенной стороны коммуникации. Аксиологический подход, в рамках которого уровни детерминации социального взаимодействия рассматриваются через уровни ценностной регуляции объекта и субъекта коммуникации, представляется наиболее адекватным самой сущности философского постижения реальности. Полагаю, что философское рассмотрение коммуникации, создавая целостную ее модель, должно не просто соединить все ее аспекты, а обнаружить общее *основание* коммуникации, в качестве которого и должен рассматриваться ценностный ее срез.

Представляется целесообразным ввести в круг концепций, на основе которых анализируется коммуникация, относительно мало рассматриваемую с коммуникационной точки зрения теорию дифференциации видов знания и включить ее в аксиологическое осмысление проблемы. К настоящему времени в феноменологическом направлении развития гносеологии много сказано о том, что феномены, традиционно характеризовавшиеся как формы духовной культуры — мифология, религия, искусство, наука — представляют собой относительно самостоятельные способы познания, развертывающиеся относительно независимо друг от друга, параллельно, не столько исторические сменяющие друг друга, сколько сосуществующие в ментальном пространстве общества и индивида. Ключевым для понимания мышления современного человека представляется то обстоятельство, что человек рассуждает *по-разному* и может переключаться с одного способа познания на другой, различную информацию он осмысливает по разным логическим правилам.

Логическая структура мышления, включающая несколько параллельных логических схем, накладывает отпечаток на закрепление базовой системы ценностей в сознании личности. Различные ценности могут закрепляться в рамках разных типов мышления: одни как религиозные, сакрализуясь; другие как мифологические, осознаваясь через бинарную оппозицию и нерелексивно; третьи осознаются чисто рационально и закрепляются как научные и т.д. При этом определение типа мышления, в рамках которого происходит фиксация ценностей, носит индивидуальный характер. Так, у одного человека здоровье рассматривается как оптимальное личностное состояние, наиболее «удобное» и потому желательное, а у другого приобретает характер сверхценности, превращаясь из условия достижения иных целей в самоцель, здоровый образ жизни оказывается предметом значительных специальных усилий, требующих жертв и отказа от многих других ориентиров деятельности. Милосердие может чисто логически обосновываться человеком вплоть до прагматической его интерпретации как способа самосохранения социума, а может рассматриваться мистически — как универсальная сила, вносящая вклад в гармонию Космоса. Личная независимость может доставлять человеку глав-

ным образом эстетическое наслаждение, а может быть абстрактным принципом и т.д.

Но различные типы мышления влекут за собой (или включают в себе) различное отношение к данным в их рамках идеям и соответственно — к закрепленным в них ценностям. Так, религиозный тип мышления предполагает четкую и устойчивую иерархизацию объектов осмысления, а научный — иные формы систематизации. Мифологический тип мышления предполагает однозначную, не допускающую вариантов реакцию на определенные феномены, мифомышление безальтернативно там, где художественное мышление увидит поле чисто субъективного выбора, а научное — возможность обсуждения и анализа.

Данное обстоятельство предопределяет восприятие человеком любого коммуникационного воздействия и степень этого воздействия. В общем случае акт коммуникации меняет действия, мнения и отношения личности к конкретным объектам лишь в том случае, если в ходе каким-то образом произошла активизация более глубоких уровней ценностной структуры сознания. Действительно существенные изменения возможны лишь при выходе к базовой системе ценностей. От того, какие ценности активизированы (а именно — в каком типе мышления у данного человека зафиксированы активизированные ценности), зависит ход и результат коммуникации; именно это определяет дисперсию реакций на стандартные коммуникационные воздействия. Представляется, что анализ коммуникационных процессов на данной основе является первоочередным для современной философии и может иметь не только теоретическое, но и прикладное значение.

1. См.: *Барулин В.С.* Социально-философская антропология. М., 1994.

Б. А. Родионов

Ижевск

КОММУНИКАЦИЯ КАК ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ МЕХАНИЗМ

Наращение сложности информационно-коммуникативных процессов в современном обществе вызвало повышенный интерес ученых-обществоведов к их исследованию. Среди последних не последнюю роль играет изучение социальной коммуникации.

Социальную коммуникацию можно определить как способ человеческой деятельности и общения, один из факторов их развития. Рождение коммуникации уходит своими корнями в глубь истории человечества. Любой из ее этапов всегда связан с определенным уровнем развития социальной коммуникации. Нет социальной коммуникации вообще, а есть ее исторические типы.

Пока существовало еще бесписьменное общество, контакты этнических групп не шли дальше образования неустойчивых, часто распадающихся связей. Открытие и распространение письменности привело к возникновению уже международных связей. С.Н.Артановский изучил этот вопрос на примере культурного общения народов, начало которого датируется еще верхним палеолитом, т.е. 30-20 тыс. лет назад. Генезис истории человечества показал возрастание культурных контактов, ставших сегодня глобальными.

Известны следующие этапы культурного общения одного народа с другими: соприкосновение; изучение чужой культуры, избирательный обмен ценностями, информацией; культурный синтез, особым видом которого является образование совершенно новых культурных форм под влиянием международного общения [1].

Первые два этапа и частично третий культурного общения народа можно встретить еще до нашей эры. Пожалуй, вплоть до XVI века международные культурные контакты не носили еще общего постоянного характера. Достаточно низкий уровень развития производительных сил, преимущественно индивидуальный характер труда, натуральное хозяйство обусловили и адекватный характер историко-типологических форм социальной коммуникации. Все конкретные формы коммуникации носили локальный характер в рамках ограниченной кровно-родственной или территориальной общности, опираясь на соответствующие способы передачи информации: речь, письменность, живопись, музыку, скульптуру, архитектуру.

Вместе с тем, по мере прогресса общества начинала «пробивать дорогу» и другая тенденция развития социальной коммуникации — выход ее за пределы локальных территорий.

В.Е. Давидович и Ю.А. Жданов дают, например, общую характеристику связей, образующих мировое культурное целое, постоянном обмене деятельностью, ее опредмеченными продуктами. Так утверждается такая специфическая для бытия культуры форма связей, как информационная [2]. Истоки этого типа взаимодействия лежат в тенденции интернационализации производительных сил, которая развивается особенно бурно со временем формирования национальных государств. Это новая, историко-типологическая форма социальной коммуникации, носящая уже не локальный, а мировой характер, опирается не только на старые способы передачи информации, но и на вновь созданные: книгопечатание, регулярную почту, газеты, журналы, телеграф, фотография, телефон. Интенсификации информационных потоков общества способствовали и изобретение, а затем и быстрое повсеместное внедрение железнодорожного транспорта, паровозного сообщения, автомобильного и воздушного транспорта, первых информационных и рекламных агентств.

Многочисленные достижения НТР привели к появлению в XX веке следующей по счету историко-типологической формы социальной коммуникации — глобальной. Она опирается на развитую систему массовой коммуникации, специфическим элементом которой выступает сеть «Интернет». В этих условиях как никогда остро встает вопрос о приобщении каждого человека к современным достижениям цивилизации, овладение

ее коммуникационным механизмом. Актуальна сегодня задача развития коммуникативной культуры, представляющей собой степень усвоенности наличных коммуникативных средств и деятельностно-мотивационной активности личности при их практическом использовании.

1. *Артановский С.Н.* Историческое единство человечества и взаимное влияние культур. Л., 1967. С.95.

2. *Давидович В.Е., Жданов Ю.А.* Сущность культуры. Ростов н/Д., 1979. С.176-178.

Е. Б. Филимонова

КОММУНИКАЦИЯ КАК ФЕНОМЕН КУЛЬТУРЫ И ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ МЕХАНИЗМ

Прежде чем говорить о роли коммуникации как феномена культуры, необходимо определить её понятийные рамки. Латинский корень *communicatio* даёт следующую ветвь значений: общение, сообщение, связь, послание. Каждое из понятий подразумевает отношение между адресантом и адресатом, между «Я» и «Он». Независимо от вида, средств коммуникации, целью отправителя является передача сообщения, а получателя — принятие, или более, его понимание. До 50-х годов философско-лингвистические школы, развивая идею семантического подхода к анализу языка, начала которого было положено Ф. Де Соссюром, исследовали язык как замкнутую в себе структуру без выхода в область использования речи. Во второй половине XX века, после лингвистического переворота, совершённого Л. Витгенштейном, когда он заявил о необходимости анализа не «языка науки», но неочищенной, обыденной речи, мощный толчок в развитии получила прагматическая школа: Дж. Остин, П. Строссон, Н. Мальком. Начинают развиваться теории социолингвистики, этнографии речи, связывающие речь и этнографический контекст, речь и поведение: «до начала структурного анализа значения необходимо продемонстрировать реальное единство соответствующего отрезка действительности для всех говорящих о нём людей» [1].

В аспекте изучения влияния коммуникации на развитие личности, культуры и общества, необходимо, на наш взгляд, уделить внимание как системе языка, так и использованию речи. В 70-х годах М. Даммит предпринимает попытку такого совмещения семантического и прагматического подходов. В его трактовке знание условий истинности лежит в эмпирической способности опознавания. Однако тогда значение упрощается до степени употребления и оказывается заключённым в рамки наших опознавательных способностей.

Речь идёт о том, каким образом продемонстрировать единство контекстно-этнической базы и соответственного использования речи, с одной стороны, и инвариантности значения как составляющей структуры языка. Такой переход варианта смысла в инвариант значения и есть развёртывание

реальности в культуре. Исследование в этой области есть перспектива развития лингвосомиотики и социально-философских дисциплин.

1. Новое в лингвистике. Выпуск VII. Социолингвистика / перевод с английского. М., 1975. С.49.

В. В. Ким

Екатеринбург

КОММУНИКАТИВНАЯ ФУНКЦИЯ ЯЗЫКА НАУКИ

Естественный язык, будучи универсальным средством общения и выражения мысли, участвует во всех сферах человеческой деятельности и выполняет по отношению к ним разнообразные функции. Среди многообразных функций основными выступают *коммуникативная* и *когнитивная*, находящиеся изначально в неразрывном единстве, обуславливая и предполагая друг друга (1). Под коммуникативной функцией языка обычно понимается способность языка быть средством общения, которое, в свою очередь, трактуется как возникающая на определённой ступени развития жизни форма передачи информации, включённой в трудовую деятельность и являющейся её необходимой стороной. Коммуникативная функция является генеральной для естественного языка. Тем не менее, естественный язык является не единственным средством общения, хотя и занимает особое место в системе прочих средств. Это объясняется, прежде всего, тем, что сам язык как знаковая система особого рода, возникает в определённых условиях, исходя из нужд практического целеполагания, как первая знаковая реальность.

Язык науки своими корнями уходит в естественный язык, формируется в его недрах, есть производное от него, то, следовательно, основные функции языка науки так или иначе должны быть обусловлены функциями естественного языка. Как и любая знаковая система, язык науки выполняет те же самые функции, что и естественный язык. Однако, поскольку само появление науки тесно связано с потребностью целенаправленного познания, то когнитивная функция становится для языка науки генеральной, определяющей. Это, конечно, не означает, что все остальные функции естественного языка исчезают у языка науки. Они лишь преобразуются таким образом, чтобы, с одной стороны, входя в когнитивную функцию, как подчинённые, наилучшим образом способствовать развитию языка науки и подготовить его к эффективному выполнению своей главной функции, с другой, — существенно облегчить *процессы общения* между учёными как одной области науки, так и смежных наук.

Осуществление всех функций языка науки возможно только при наличии коммуникативных процессов в познании. Научное познание, как разновидность духовного производства, представляет собой специфиче-

ский вид социального общения, непременно предполагающего функционирование и специальную подготовку работников, причастных к исследовательскому процессу. Действительно, разделение научного труда и уровень предметной дифференциации системы научного познания обуславливают разнообразие форм и функций научного общения. Причём научное общение является не только необходимой предпосылкой и условием совершенствования исследовательской деятельности ученого и сохранения её результатов, но и обуславливает включенность индивидуальной деятельности ученого в общественный процесс научного познания, характеризует её как неотъемлемую часть общественного труда. Последнее особенно важно учесть в настоящее время, когда в научно-познавательной деятельности интенсивно идет процесс углубления специализации, разделения труда и соответственно кооперации среди исследователей, распространения коллективных форм научного труда.

Научное общение, являясь важнейшим компонентом научного познания, специфически выражая связь между субъектами (система субъект-субъектных взаимодействий), оказывает решающее влияние на формирование субъекта познания: активность субъекта немыслима без его общения с другими субъектами. Поэтому научное познание существует в коммуникации и через коммуникацию.

Итак, на современном этапе развития научного познания имеет место глубокое разделение труда по выполненным функциям. В частности, выделяется особое научно-информационное вида деятельности, наряду с собственно исследовательской (предмет гносеологии) и научно-организационной, включающей и подготовку научных кадров (предмет науковедения). Научной дисциплиной, разрабатывающей теоретические и методологические основы научно-информационной деятельности, является информатика. И она изучает собственно «структуру и общие свойства научной информации, а также общие закономерности всех процессов научной коммуникации» (2). Отсюда образуются различия между *научным общением* как собственным компонентом научного исследования (получение и использование — интерпретация научной информации) и *научной коммуникацией* как процессом передачи научной информации от её создателей к потребителям, производимым преимущественно не путём их личного общения, а через систему научно-технической литературы.

Типология деятельности в сфере науки по выполняемым функциям важна потому, что позволяет выделить и всесторонне изучить собственно познавательную (исследовательскую) деятельность, отличающуюся всегда большим акцентом на личностных моментах общения. Научная деятельность, как и всякая другая разновидность творческой деятельности, была и остаётся деятельностью индивидуальной. Отдельный исследователь в составе «совокупного субъекта» всегда остаётся полноправным и полноценным, относительно самостоятельным субъектом познания, выполняющим в рамках целостности свойственные ему определённые функции. В этой связи исключительно важен учёт творческого потенциала индивидуального субъекта, его личный вклад в решение научной проблемы, способностей личности и его квалификации (знаний, образа мышления,

склонностей, психологических особенностей и т.п.). Таким образом, значение исследования природы научного общения и научной коммуникации определяется их ролью в функционировании научного познания.

С семиотической точки зрения научное общение представляет собой процесс обмена информацией между субъектами, осуществляемый через посредство знаковых систем. Весь комплекс знаковых систем, которым владеет субъект научного познания, обслуживает общение. Средства научного общения во многом определяют форму и характер коммуникации, тем более, что общение в науке может осуществляться и *вербально* (естественный язык), и *знаково* (язык науки) и *невербальными средствами*, в частности — в форме *экспрессивных реакций* (познавательные процедуры, жесты, мимика и т. п.). Решающая роль в научном общении, естественно, принадлежит знаковым средствам языка науки. Во-первых, потому что возникают они на основе коллективной деятельности и общения; во-вторых, что при их использовании на основе лучшего их взаимопонимания резко повышается эффективность познания; в-третьих, что возникает реальная возможность сознательного управления процессом.

В обществе циркулирует совокупность знаковых систем, которая предназначена, прежде всего, для выполнения этой важной социальной функции. Причем в научном общении решающее значение приобретают научные знаковые системы, используемые для получения новой информации в процессе познавательной деятельности, и в первую очередь язык науки. Тем более, что научное общение — это языковая связь и потому оно возможно между субъектами одной языковой общности, то есть необходимым для общения является понимание и знание языка. Весь коммуникационный процесс внутри отдельной научной дисциплины всегда предполагает наличие некоторого единого языка, замкнутого общего словаря, что, как правило, порождает определённое противоречие с необходимостью контактов представителей различных дисциплин. Данное обстоятельство настоятельно требует появления некоторого интегрирующего языка как необходимого средства общения для формирования и функционирования совокупного субъекта познания. Не случайно внешне научное общение всегда протекает как обмен знаковыми системами, которые составляют материальные формы воплощения производимых наукой знаний о тех или иных сферах действительности.

В познавательном процессе можно выделить следующие основные функции научного общения — *информационную, интегративную и нормативно-регулятивную*, — осуществляемые посредством языка науки.

Информационная функция обеспечивает не только преемственность научных знаний, но и получение новых, их углубление и систематизацию.

Информационная функция определяется особенностями духовного содержания науки, необходимостью создания и освоения научной информации, в которой сконцентрирован, систематизирован и объективирован социально-исторический опыт. Данная функция научного общения связана с коммуникативной способностью языка науки, выступающей знаковым средством накопления опыта, навыков и знаний и обеспечивающей активность всех познавательных форм в процессе получения нового знания.

Известно, что вне знаковой системы невозможны ни накопление знаний, ни удержание их в памяти, ни передача их другим субъектам. Эти знаковые структуры языка науки представляют категориальный аппарат науки, в котором фиксируются и выражаются все научные данные. Причем система понятий науки является относительно замкнутой и, несмотря на изменения, весьма устойчивой. Следовательно, освоение научной информации в ситуации общения всегда происходит как генерация, наращивание её, а не как простой информационный обмен, что связано с необходимостью обращения к субъективным структурам. Этим научное общение обеспечивает содержательную целостность системы научной деятельности.

Интегрирующая функция научного общения связана с содержанием необходимых условий объединения и формирования коллективного субъекта научного познания, его целостности. При осуществлении научным общением интегрирующей функции важен язык науки, прежде всего в своей осведомляющей функции. В этой функции язык науки проявляет себя как средство взаимного дополнения индивидов, их взаимного образования, в ходе которого на базе непосредственных контактов формируется коллектив (*сообщество*) исследователей.

Нормативно-регулятивная функция научного общения способствует координации и согласованию коллективных действий в процессе познания, а также планированию и управлению исследованием. При этом, к примеру, в ходе формирования личности ученого, через механизмы научного общения воздействуют общественные нормы и стандарты, традиции и мода, общественные идеалы и настроения и т. п. И в реализации данной функции научного общения решающая роль принадлежит эмотивно-экспрессивной функции языка науки, связанной с неформализованными компонентами и другими выразительными средствами, в том числе и метафоричностью.

Таким образом, целостность научного общения — в единстве его функций. Основу их единства составляет собственно язык науки как решающее средство осуществления всех коммуникативных процессов в научном познании. Процесс познания насквозь пронизан коммуникацией, а коммуникация осуществляется на базе познания. С позиции принципа отражения коммуникативный процесс есть необходимое условие практики и познания, поскольку отношение к предмету и образу в условиях коллективной деятельности всегда опосредовано отношением к другому человеку, потребность согласовать с ним практические и познавательные цели, средства, действия, результаты. Тем самым эффективной коммуникация может быть только в том случае, когда она обеспечивает деятельностное взаимодействие коммуникантов.

Научное общение — это форма духовного общения, представляющая собой совместную исследовательскую деятельность, направленную на познание действительности. Научное общение осуществляется как взаимодействие субъектов через знаковые системы и включает в себя не только субъект-субъектное отношение, но и отношение субъект-объектное. При этом последнее выступает определяющим отношением, так как языковые средства выступают, прежде всего, в нем опосредствующим звеном, то

есть между познающим субъектом и некоторой предметной областью изучения, вычленяемой в объекте.

Таким образом, научное общение, обуславливая формирование субъекта познания, и обеспечивая возникновение и оптимальную реализацию научной информации, по своей сути является двусторонним отношением: оно направлено, с одной стороны, на формирование субъектов познания (*индивида* или *коллектива*), с другой — на воздействие субъекта (*исследователя*) на воспринимающего субъекта (*потребителя*) через знание. Во втором случае имеются в виду процессы, связанные с научным общением и его восприятием, где субъект-исследователь и воспринимающий его воздействие (потребитель) выступают как субъекты общения. В этом процессе субъект-исследователь первичен в том смысле, что он изначально, вне зависимости от того, сознает он это или нет, ориентирован на другого субъекта — потребителя знаний.

Следовательно, в акте научного общения обязательно присутствует *субъект-объектное* отношение — отношение ученого к отражаемому объективному миру (созидание научной информации и способы её кодирования) и отношение к предметному миру создаваемого им научного знания (специфические механизмы трансляции научной информации). Исходное гносеологическое отношение опосредствует субъект-субъектное отношение, включающее в себя в снятом виде первое как собственный момент.

В процессе научного общения происходит обращение знаковых систем, включающее такие основные моменты, как обозначение идеального содержания знания знаком, передача знания знаком другому участнику общения, восприятие им этого знака, интерпретация (осмысление) знака и затем использование его для трансляции своей мысли. Следовательно, сущность обращения знаков в том и состоит, что материальное и идеальное находятся в отношениях взаимного перехода: — при *обозначении* (и выражении) идеальное (содержание знания) переходит в материальное (знак), а при *интерпретации*, наоборот, материальное «трансформируется» в идеальное.

Такой взаимопереход обеспечивается и опосредуется практикой людей, включающей их общение, формирующей значение знаков как определенную связь знаков с объективными предметами или действиями и с их образами. Сформировавшись, эта особая связь (значение) может, благодаря нашему знанию о ней (памяти), фиксироваться (посредством других знаков) нами в любом из своих элементов-предметов или действий, знаке, образе, существовать в них в свернутом виде как их особая функция. Иначе говоря, *значение как отношение знака к денотату* (предмету, образу, действию), *опосредованное субъектом-интерпретатором*, существует и в материальном и в идеальном плане. Оно служит мостиком, по которому осуществляется перевод материального в идеальное и наоборот. Таким образом, хотя носителем значения является знак, но знак отнюдь не творец значения. Значения заключают в себе общественно выработанные формы жизни, социальный опыт человечества, результаты его познавательной деятельности и совокупность общественной практики.

Структурные особенности научного общения могут быть поняты только на основе рассмотрения образующих его элементов и характера взаимосвязи между ними. Фундаментальными элементами системы научного общения как коммуникативного процесса являются: а) субъект и объект общения (согласно уровневой структуре можно выделить *индивидуальный, коллективный и совокупный субъекты научного общения*, а объект научного общения весьма специфичен, так как им выступает *сам человек*); б) средство общения; в) непосредственно циркулирующая информация, её смысл, содержание (знание).

В качестве *предмета научного общения*, следовательно, выступает *знание*, рассматриваемое как познавательная и социальная ценность. Научное знание, обладая сложной системной организацией, в ситуации общения может выполнять разнообразные функции — информации (*предметный аспект содержания*), нормы (*операциональный аспект содержания*) и оценки (*ценностный аспект содержания*), что соответствует гносеологической, методологической и мировоззренческой функции научного познания. Безусловно, научное знание может выполнять одновременно все указанные функции, но доминирующей становится одна из них.

Именно научное знание фиксирует социальное отношение, связывающее субъектов познания, один из которых выступает в качестве субъекта общения, а другой — объекта общения. В самом деле, хотя субъекты общения равны как носители обоюдной активности, однако существенное их различие заключается в степени активности и, в особенности, в её содержательно-смысловой стороне. Во-первых, когда субъекты вступают в акт общения, у них, как правило, неодинаковое исходное содержание знания, которым они обладают. Поэтому у субъектов, вступающих в общение, коммуникативные интенции различны, иначе само общение в содержательном плане было бы неинтересным, не обладало бы социальной значимостью. Во-вторых, активность у субъектов общения разновременная, так как средства реализации связи всегда разорваны в пространстве и во времени. Тот субъект, который раньше приводит в движение средства общения, в данный момент формирует ситуацию общения, так как от него исходит научная информация. Таким образом, участие любого ученого в научном общении предполагает диалектическое соотношение между активной и пассивной реализацией его потенции в коммуникации.

Одной из многообразных непосредственных форм научного общения является *научная дискуссия* как процесс обсуждения тех или иных идей с целью установления их истинности. Объективными основаниями возникновения научных дискуссий являются, с одной стороны, противоречивость научно-познавательного процесса, с другой — сложность и неисчерпаемость свойств объекта исследования, противоречивость их и взаимосвязь друг с другом. Возникновение различных, а порой и несовместимых идей, отражающих по-разному действительность, неизбежно предполагает их столкновение и разрешение в ходе борьбы между их носителями как авторов или апологетов этих идей. Естественно, научная дискуссия как вид научного общения может быть и опосредованной, но наиболее она действительна в непосредственной форме общения как ее основное содержа-

ние и способ разрешения противоречий. Именно в этом эффективность, продуктивность и значимость данной формы коммуникативной деятельности в науке, которая может быть исследована с самых разных сторон.

Важным средством опосредованной формы научного общения является *текст*, который с семиотической точки зрения выступает как особая часть знаковой реальности — языкового континуума. В этом качестве текст есть форма объективации сознания. В коммуникации знание (сознание) дано адресату, прежде всего, как объективное явление, отвлеченное от субъективных условий его порождения, то есть, именно, как текст. В этой связи понимание содержания текста, извлечение его смысла — сложный субъективно-объективный процесс. «Общение людей, — писал У. Найссер, — открывает ни с чем не сравнимые возможности для понимания, но также и для ошибок, непонимания и обмана» (3). Это даже при том условии, что адресант в особенностях изменения текста (в особенностях языка науки), выражающих структуру содержания и формы знания, закладывает, как бы планирует позицию воспринимающего адресата. Но это отнюдь не отменяет активности самого воспринимающего. «Событие жизни текста, — отмечает М. М. Бахтин, — то есть его подлинная сущность, всегда развивается на рубеже двух сознаний, двух субъектов» (4). И этот «рубеж» всегда дан в виде *контекста*, который ограничивает текст, устраняет известное, снимает многозначность языковых элементов, идентифицирует смыслы адресанта и адресата и т. п. Иначе говоря, контекст, представляя собой определённые предметно-ситуативные или социокультурные указатели (индикаторы), связанные с высказыванием, позволяет осуществить *понимание* текста. Это вполне объяснимо, если учесть неслучайность языкового выбора субъектом, осуществляемого в определенном социокультурном фоне смыслообразования и смыслоинтерпретации. Следовательно, понимание представляет собой весьма сложное теоретизированное отношение к действительности, проходящее в различных формах: усвоение научных фактов (*интерпретации*), усвоение отношений между ними (*научное объяснение*), обнаружение системообразующих фактов (*концептуализация*), а также в любом их сочетании. Понимание (и взаимопонимание) как процесс и как результат мыследеятельности составляет необходимую предпосылку научного общения и детерминировано различными социально-психологическими факторами: единство и одинаковая направленность сознания коммуникантов, накопленный прошлый опыт воспринимающего информацию, его степень владения языком науки, принадлежность к определенному категориальному строю мышления, общность мотивов и установок, ценностных ориентаций и идейно-мировоззренческих принципов. При этом восприятие того или иного научного текста во многом зависит от образованности воспринимающей среды, от характера различного понимания (по степени глубины и точности) на разных уровнях аудитории, хотя, в принципе, адресат не выходит за рамки сложившегося языка науки, сложившейся системы понятий.

1. Рубинштейн С.Л. Бытие и сознание. М., 1957. С. 170.

2. Михайлов А.И., Черный А.И., Гиляровский Р.С. Научные коммуникации и информатика. М., 1976. С. 37.

3. *Найсер У.* Познание и реальность. М., 1981. С. 204.
4. *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 285.

И. С. Утробин

Пермь

ОБРАЗОВАНИЕ КАК СРЕДА КУЛЬТУРЫ И ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ПРОЦЕСС

Образование, по-видимому, — та единственная сфера деятельности человека, которая готовит его для всех сторон жизни общества. В силу того, что по прогнозам в XXI в. получивший вузовское образование будет в среднем дважды менять профессию, разворот в сторону фундаментализации оправданно становится нормой. Создается реальная основа и необходимость для перехода образования в самообразование. Тем самым образование становится атрибутивной стороной человеческой жизни, что создает реальные условия для овладения культурным наследием и для возможного личного участия в наращивании культурного слоя.

Культура как процесс и результат — это сотворение человеком надприродного человеческого мира и духовной сферы и ускорение этого процесса через институт образования и формирования науки. Является ли случайным структура генезиса исторического построения фундаментальных естественных наук по принципу усложнения: во второй половине XVII в. оформилась механика; химия появилась в конце XVIII — середине XIX в.; биология возникает в середине XIX в., психология в его конце? Наверное, такой способ построения системы естественных наук можно было бы оставить незамеченным, если не видеть, что это есть своеобразное отражение способа построения самого материального мира и культуры. Усложнение как путь формирования последней, представленной в продуктах труда, отражает способ бытия известного нам материального мира как единого, закономерного мирового процесса (науке известны лишь четыре ступени его: физическая, химическая, биологическая, социальная) и лежит в основе способа формирования культуры.

Так, одним из первых предметов материальной культуры является ручное рубило человека прямоходящего. Его дальнейшее усовершенствование на протяжении сотен тысяч лет показывает постоянный прогресс в способах изготовления кремневых орудий. Если ручное рубило как наиболее примитивное требовало для своего изготовления 25 ударов и одну операцию (аббевильский способ), то рубило человека прямоходящего соответственно создавалось после 66 ударов и двух операций (ашельский способ); неандертальский нож получался после 111 ударов и 4 операций (мустьерский способ), а нож кроманьонца — после 251 удара и 9 операций (ориньякский способ).

Интересно, что некоторые основания человеческой усложняющейся жизнедеятельности отрабатываются уже на природном уровне (природа как бы изобретает и создает заготовки для будущего человека). Механизм такого важного элемента свободы человека, как выбор, заложен в способе формирования каждой последующей ступени единого, закономерного мирового процесса из предыдущей. Так, химическая форма материи строится не из всего конечного числа элементов физической формы материи, а из четырех. Новые химические соединения возникают хотя бы из двух атомов путем прямого субстратного синтеза. Этот прием будет потом «использован» для продолжения рода в биологической и социальной формах материи.

Проблема удержания в настоящем наработанного в прошлом для существования и развития в будущем не только в рамках материальной культуры приводит к появлению образования. Так как обратной стороной преобразования является разрушение, то возникновение данного института препятствует стопроцентному разрушению природной среды, превращению ее в хаос или в резко упрощенное состояние.

30-40 тысяч лет тому назад механизм генетического развития человека на основе внутривидового отбора перестал существовать, закончив биологическую эволюцию. Создание орудий труда, его разделение вначале внутри физического труда, а затем на материальный и духовный породило условия для возникновения науки и философии. Эволюционировали и формы памяти. На смену стадной памяти, на которой основан принцип обучения «делай как я!» пришел прообраз будущих институтов образования — система «Учитель», возникшая на основе нравственного принципа «не убий!». Указанный запрет способствовал выживанию умельцев, которые могли хранить навыки, знания, консервировать мастерство, передавать их последующим поколениям, что решающим образом повлияло на создание языка.

Стратегия современного вузовского образования выстраивается на основе приоритетного преподавания фундаментальных и специальных дисциплин, формирования у выпускника вуза экологического сознания и высоких гуманистических идеалов. Безусловно, светский характер образования выдержал проверку временем, что означает, что триединство образования, науки и философии является самодостаточным. Наряду с решением утилитарных задач, процесс образования должен осуществить свою стратегическую задачу — сформировать в голове ученика научную картину мира.

Еще в античной философии было замечено, что, познавая окружающий мир, человек упорядочивает отношения с познанной областью действительности, что приводит к гармонизации отношений между душой и телом, а внутри души между разумом и страстями. Процесс образования как важнейший механизм овладения культурным наследием решает не только задачи овладения профессией, формирования мировоззрения, но и ключевые задачи воспитания.

Наличие научной картины необходимо и для понимания места человека в мире, т.е. ответа на вопрос, в каком смысле он выделен в бесконеч-

но многообразной материальной действительности, тем более, что естествознание имеет ярко выраженный «антивозрожденческий» характер. Формирование научной картины — это и внутренняя неосознаваемая духовная потребность.

Без такой системы координат возможны серьезные рассогласования между духовным и внешним мирами, в результате чего человек может утратить способность действовать последовательно и целеустремленно. Хаос в голове человека преодолевается упорядоченным видением материального бытия, не важно лежит ли в основе этого порядка магия, волшебство, миф, религиозные представления, здравый смысл, научный подход. Даже если картина мира не соответствует действительности, она выполняет важную психологическую функцию. Нет ни одной культуры, которая бы обошлась без подобной упорядоченной картины.

Но если для психологического выживания человека подойдет любое системное видение, то для формирования профессионала-интеллектуала, оканчивающего вуз, подойдет только научная картина мира. Современное состояние философии (концепция единого, закономерного мирового процесса, опирающаяся на глубокую философскую традицию) и естествознания (концепция глобального эволюционизма) говорит о возможности тесной сопряженности науки и философии в формировании научной картины мира в системе преподавания.

Культура и образование, образование в системе культуры — это материализованные воспоминания о прошлом, но специфика образования в том, что желательно, чтобы это в основном было максимально близко расположенное прошлое. Стратегическая задача процесса преподавания — создание в голове учащегося и студента наиболее приближенной к современной науке антропокосмической эволюционирующей картины мира с обоснованием места человека в ней. Достигнуто это должно быть с помощью всего комплекса преподаваемых дисциплин. Так построенное светское образование способно исключить религию из системы воспитания. Это исключение базируется на положении о том, что между наукой и религией нет никаких противоречий. Они говорят о разных мирах. Противоречия, вплоть до антагонистических, возникают тогда, когда ученый начинает опровергать религиозные догмы (наука здесь бессильна и антиморальна), а представители религии переходят на территорию научного знания (здесь они занимаются не своим делом). Наука и религия как формы общественного сознания не пересекаются, и споры между ними бессмысленны, хотя бы потому, что наука опирается на принципиально повторимый эксперимент, а религия на принципиально неповторимое чудо и бездоказательную веру в него. Когда церковь оправдывает взгляды Д. Бруно и Г. Галилея, она уходит с территории науки. Ученый, разумеется, может быть религиозным человеком, но он должен признать, что между наукой и религией нет ничего общего. Именно поэтому при овладении научным знанием между представителями разных конфессий снимаются противоречия. Наука объединяет.

Поле мыслительной деятельности между религией и наукой занимает философия.

Образование, являясь средой функционирования культуры, повседневной и постоянной человеческой деятельности, становится механизмом способствующим ликвидации злокачественной агрессивности человека. 100 млн. студентов, которые составят это братство к 2015 г., будут могучим заслоном антикультурных действий: агрессивности, экстремизма, насилия, терроризма. Разумеется, просветительский момент этого прогноза должен быть учтен.

Образование, философия, наука в их триединстве — это некоторое ядро в системе духовной культуры, важный момент ее сохранения, консервации и на этой основе дальнейшего развития.

**А. М. Бекарев,
О. Н. Князева**

Нижний Новгород

У ПОДНОЖИЯ ПОМПЕИ: О ВОЗМОЖНЫХ СЛЕДСТВИЯХ РЕФОРМЫ СРЕДНЕГО ОБРАЗОВАНИЯ В РОССИИ

1. Существует обратная пропорция между объемом Министерства образования и содержанием образовательных стандартов: чем меньше слов остается в названии государственного органа и чем больший объем образовательных учреждений он (орган) охватывает, тем более насыщенными, трудоемкими и реалистичными становятся школьные программы. Следствием этого являются идеи о введении 12-летнего всеобщего образования. Но вместе с тем появляются неразрешимые противоречия. Их, как минимум, два. Во-первых, вступают в конфликт финансовая и темпоральная стороны образовательного процесса (если денег не хватает на десятилетку, то откуда их взять на 12-летний цикл?). Во — вторых, развитие — не размазанное пятно, и неизбежным становится расслоение среднего образования на элитарное и массовое. В итоге возникает бифуркация в культурном поле образовательного процесса (массовому образованию — массовая культура, элитарному образованию — элитарная культура).

2. Через систему образования осуществляется трансляция знаний и культурных норм. В этой системе формируются прочные узы межпоколенной связи. Надо сказать, что и семья сейчас почти утратила роль «хозяйственной ячейки» общества. Вместо этого она приобрела черты «социокультурной ячейки».

В настоящее время между системой образования и культурой наметилась напряженность, которая варьирует в определенных пределах. Степень дивергенции обнаруживается при сопоставлении содержания школьного образования (определяемого программами преподаваемых предметов или государственным стандартом) с реальным культурным багажом данного конкретного общества и индивида.

3. Цель, к которой стремится школа — подготовить молодого человека к самостоятельной и полноценной жизни. Правда, это скорее идеал, поскольку полная социализация человека наступает, как правило, уже за порогом совершеннолетия (4-х миллионная армия российских беспризорников — отнюдь не эталон самостоятельной жизни).

4. Содержание школьного образования и поныне строится на антиномии «истины — заблуждения», которая была задана эпохой Просвещения. Истина воплощается в рациональных формах знаний, главным образом — в науке. Заблуждение, предрассудки — это то, что лежит за пределами науки. С другой стороны, современное образование стало слишком «технологичным». Оно лишилось самоценности, его роль сводится к роли слуги.

5. Экономический упадок, отразившийся на системе образования, заставляет задуматься над тем, что российское общество может быть втянуто в неотвратимый процесс деградации. Дело не в пугающих цифрах экологических бедствий, вырождении национального генофонда, едва ли не узаконенной коррупции, очагах гражданской войны, пошлости mass media. Ввиду расслоения общества, массовое образование становится образованием для угнетенных классов и страт.

6. Задача учить творчеству, воспитывать самостоятельного человека, умеющего принимать решения, критически мыслить, выдвигается в качестве ключевой в процессе образования. Творчеству человек может учиться лишь тогда, когда он реально поставлен в ситуацию требующую творческого решения. Это значит, что классическая система взаимоотношений учителя и ученика явно недостаточна.

7. Новую ситуацию в мир образования вносят два фактора: неопределенность и ориентация на будущее. Фактор неопределенности крепко привязан к фактору ориентации на будущее: наша традиционно постфигуративная культура, ориентированная на передачу опыта от старших к младшим, сменяется префигуративным типом культурной организации. При этом рушится мир устоявшихся ценностей в области образования и воспитания подрастающих поколений.

Акцент на формирование у ребенка некоторой суммы знаний, умений и навыков сегодня не соответствует структуре детства и психологическим особенностям современных детей. Обучение (по крайней мере в его нынешних формах) вовсе не ведет за собой развитие.

8. Образование предельно рационализировано и вербализировано, из него выхолощен аффективно — эмоциональный запал детства, что приводит к распространению в обществе бездуховности. Формы, методы, содержание образования, сохраняя традиционные для предшествующего периода цели, противоречат намечающимся тенденциям общественного развития.

9. Нынешнее учебное заведение России — зеркало действительности, сотканной из социальных противоречий и проблем. Престиж знаний в последнее время понизился. А ведь знания — это не только «сила» (Ф.Бэкон), но и «броня от всех бед» (А.Рудаки). Сегодня две трети школьников ходят в школу «из — под палки». Учитель в России опять становится

одним из самых бесправных существ. Зарплата учителя — одна из самых низких в стране.

10. Воспитание рассматривается как процесс, автоматически или целенаправленно совершающийся посредством передачи знаний, как совокупность действий сопутствующих обучению. В результате возникло некое «дидактизированное» воспитание, основанное на поучении, отводящее человеку преимущественно роль объекта, что вольно или невольно ведет к подавлению личности, вызывает отторжение от школы. Часто интеллектуальные возможности ученика в процессе обучения используются слабо, а то и вовсе не раскрываются (основной механизм обучения — память, а не творческое мышление).

11. Процесс образования находится в прямой зависимости от увеличения объема информации. Если объем информации удваивается каждые пять лет, то человека следует учить не 12 лет, а до пенсионного возраста. Однако, непрерывное образование не является альтернативой общему. Чтобы избежать судьбы Помпеи, необходимо изменить саму парадигму образовательного процесса. Новая парадигма должна быть нацелена не столько на память и запоминание огромного объема информации, сколько на креативные возможности человека. Стандарты полезны и обязательны, если они основаны на производстве продуктивных способностей человека и оставляют немного места для «репродукции».

В. Л. Круткин

Ижевск

ВИЗУАЛИЗАЦИЯ В КУЛЬТУРНОМ КОНТЕКСТЕ

Культура всегда опирается на знаки, символы, тексты. Знаки — элементы семиосферы (по аналогии с биосферой) могут быть классифицированы по-разному, например, условные (слова) и иконические (образы). Если вербальные способы кодирования изучены достаточно полно, то визуальные — значительно меньше, отсюда растущий интерес к визуальным аспектам социальной жизни.

Фонетическое линейное письмо лежит в основе западной культурной традиции. Именно оно открыло эпоху логоцентризма, провозглашающего диктат законодательного разума, с доминированием метанарративов, с характерной тягой к иерархиям, с верой в единственную истину, заключенную в трансцендентной глубине. Логоцентризм глубоко повлиял на развитие науки, религии, политики, экономики, техники, права, искусства. Во всех этих сферах его позиции делают все более уязвимыми, что и дает основания для дискуссий о постмодернизме. Часто говорят, что логоцентризм репрессивно подавляет все коды, кроме вербальных — визуальные, тактильные, запаховые, вкусовые, в то время как в этих областях обретаются алфавиты, позволяющие наделять мир значениями.

В западной традиции письмо, буква, чувственно воспринимаемая запись всегда рассматривались как тело и материя, т.е. как поверхность, чуждая духу, слову, дыханию, логосу, т.е. глубине (Ж.Деррида). И хоть у философов существовали сомнения, что речь — это одяние для мысли, но никто не сомневался что письмо — это одяние для речи. Однако, область письма шире сферы записанной фонематической речи, ведь тень на стене, абрис фигуры на бумаге, живописное изображение, фотография и кинообраз — письмо не в меньшей степени. Точно также, как слова порождаются всем телом (П.А.Флоренский), так и другие способы письма порождаются всеми кодами человеческой воплощенности. Это письмо для глаза, для руки, для поверхности кожи

В литературе часто сближают понятия зрения, образа, видения, взгляда с понятием представления, интерпретируемого как получение субъектом информации об объекте в рамках той или иной модальности восприятия. Тогда видение — это лишь объективизация представления. Но онтология видения выходит за границы психологии.

Представление объективирует и на этом останавливается, но в полное определение визуализации нужно включить то, что тело само объективирует, оно выступает как видящее и видимое, представляющее и представляемое. Мы можем увидеть очертания абриса ладони на бумаге, но в полную картину визуализацию нужно включить и ту руку, которая держала карандаш, поверхность бумаги, на которой остался след, разглядывающие этот след глаза. Визуализация — особый вид культурной практики человека. Визуализация — это работа человека в пространстве между образом какого-то тела и телом какого-то образа.

М. Мосс впервые отметил связь освоений техник тела и освоений символических систем. Производя знаки, тело продолжает себя (вмятина на глине, линия на песке) Создавая пространство себя, свой ареал, человек делал первые шаги к тому что может быть визуализировано. Именно здесь складывается «а-реальность» (Ж.-Л.Нанси), т.е. реальная нереальность. Тело становится знаком, как только знаки наносятся на кожу, его орнаментация в конце концов приведет к феномену «настоящего тела», оно сделается означающим, указующим на себя. Здесь отчетлива нормативность: вот оно — «правильно» одетое или татуированное «как надо». Тело — орудие символизации и символ самого человека.

Взгляд — тот же жест. Первые жесты выполняют роль синкретически слитного единства, означающего и означаемого, они же их и разводят, создавая запрос к единению, без этого немислeim семиотический обмен и социальный контроль. Сталкиваясь с задачей выстраивания практических и экспрессивных порядков, этот контроль исключительное внимание уделяет последним. Видение выступает разновидностью социального действия. При всем том, что каждый человек смотрит «своими» глазами, он смотрит вместе с другими, как другие, глазами других (Б.В.Дубин). Видение — непременный компонент габитуса, т.е. опривыченного способа воспринимать, действовать, мыслить. С этой точки зрения у людей разных социальных групп и разных эпох не просто разные представления при одинаковом зрении, но разное зрение (Н.Н.Козлова). В виде-

нии воссоздается образный смысловой ресурс сообщества, культурные навыки оперирования им. В европейской культуре видимое отсылает к максимально правдивому, очевидному. О том, что видение — это социокультурный конструктор, напоминает близость словоформ, если поставить ударение на второй гласной возникнет нечто, напрямую сближенное с миром сакрального. Видение — это результат моего внимания и ответа на призыв увидеть, и не всякий еще имеет право на такой призыв. С этой точки зрения семиотика первовидения близка к семиотике первослова.. Первые слова языка отнюдь не просто именовали предметы или предписывали действия, они зывали к духам предков или богов.

Часто говорят, что наш язык наполнен древними «онемевшими верованиями», при этом подразумевается вербальный язык. Но не наполнены ли и образы подобными верованиями?

У истоков культуры мы находим мифологию. Миф может, в визуальной форме, сообщать вещи, напрямую недоступные эмпирическому опыту, с другой стороны, в любой визуализации можно подметить черты мифа, когда в первых символических системах отражался космос, деревенский космос тогдашнего человека. Космос и общество истолковывались как грандиозный универсум тел, весьма дифференцированный в соответствии с мифопоэтическими оппозициями: верх — низ, свое — чужое, внутри — снаружи, мир мужчин — мир женщин. В этом универсуме человеческое тело — видимое и невидимое, лицо и маска, облаченное и нагое.

Одной из праформ культуры выступал ритуал. Тело — ближайший, наиболее доступный инструмент ритуального действия, ритуалы являлись первой моделью культуры. Входя в знаковую систему ритуала, телесными действиями человек подтверждал в ритуале сакральность мира, благодаря чему он достигал чувства «наиболее интенсивного переживания сущего, особой жизненной полноты, собственной укорененности в универсуме», (В. Н. Топоров). Сакральность тела или его частей — следствие ритуала как изолированной, сложной, визуально данной экспрессивности.

Становление визуальности как способности человека создавать «картинку» и способность видеть ее — связано со становлением субъективности.

Кризис очевидности совпадает с распадом традиционного общества. Обнаруживается недостаточность ритуально-магических практик. становящаяся субъективность вызывала к жизни экспертов по правильному видению, и правильному письму. Эту роль начинают играть профессиональные интеллектуалы, виртуозные изобретатели нового (правильного) видения.

Новый виток культуры (сокрушающий прежнюю субъективность) приходится на XX век, когда происходят значительные изменения в системах визуальной изобразительности. Образы утрачивают свою прежнюю природу — отсылать к реальности и быть с этой точки зрения объективными. Они становятся не столько образом какой-то реальности, к которой отсылают, сколько самой реальностью. Как отмечал Ж. Делез, с изобретением технических способов воспроизводимости уже не просто образы становятся миром, но мир становится собственным образом.

Это, например, раскрывается в феномене «спектаклизации» бытия: «Спектакль — это не совокупность образов, но отношения между людьми, опосредованное образами.» «Это объективировавшееся видение мира» (Ги Дебор). Это псевдомир, со своим пространством и временем, подлежащий только созерцанию.

Н. С. Рыбаков

Псков

ОСНОВАНИЯ ПРАСИМВОЛОВ КУЛЬТУРЫ

В истории человечества выделяются качественно отличающиеся друг от друга эпохи. В этой связи мыслители задумываются над вопросом, что придает своеобразие той или иной эпохе, какой признак является для нее наиболее характерным. В более общей форме вопрос обычно встает следующим образом: *какой принцип лежит в основе той или иной эпохи?* А.Ф. Лосев в одной из своих работ констатировал: «В основе каждой культуры лежит свой специфический пра-символ, из которого и вырастает реальная история этой культуры» [1]. В теории культуры идут интенсивные поиски единиц культуры, называемых «культургенами», «мемами» [2].

Каким образом можно выявить пра-символы? Ответ на этот вопрос не столь прост, как кажется. Можно говорить о двух путях исследования: об эмпирическом и теоретическом. Какой путь изучения культуры является более предпочтительным? Однозначно на этот вопрос ответить нельзя: оба хороши, важны. В зависимости от целей можно обращаться преимущественно к одному из них, хотя это не исключает и их комбинирования. Для изображения деталей, частных важен эмпирический путь, для выяснения сути надо использовать второй. Раз в основе каждой культуры лежит свой пра-символ, раз существует много разных культур, стало быть, существует и множество пра-символов. И поскольку происходит смена культур, эпох, то можно утверждать, что изменения происходят и в самих пра-символах культуры, эпохи. Пра-символы подчинены своей, внутренней логике, которая и «отвечает» за все происходящее как в рамках эпохи, так и вне ее пределов. Пра-символы «покрывают» собой все сферы жизнедеятельности общества, человека, воспроизводясь в больших и малых событиях, задавая особенности миропонимания.

Когда мы более пристально всматриваемся в пра-символы, которые могут быть названы иначе базовыми интуициями, ибо они далеко не всегда четко и ясно осознаются, то обнаруживаем, что предельно общими абстракциями, с помощью которых можно попытаться выразить их суть, оказываются *Я* и *не-Я*, не просто взятые сами по себе, но в отношении друг к другу. Иначе говоря, отношение (*Я-не-Я*) и есть фундаментальное мироотношение, опираясь на которое можно анализировать смысло-

вые различия эпох. Данное отношение *объединяет* исключаящие друг друга части, придавая им *общность*. Конкретный же *тип* единства может быть различным, что и позволяет выделить основные базовые интуиции мироотношения и преломленной через них культуры.

Конкретные формы некоторых из этих отношений исследованы А.Ф. Лосевым. Так, задавшись целью найти общую формулу античности, А.Ф. Лосев вопрошает: «Какой же пра-символ античной культуры и какая основная интуиция лежит в основе ее созданий?» [3] Очевидно, этот вопрос можно поставить в более общей форме и попытаться выяснить, *что и каким* образом определяет специфичность каждой исторической эпохи, стало быть, каждой мировоззренческой парадигмы? Уместен вопрос и о внутренней логике эволюции (динамики) пра-символов, базовых интуиций.

Начнем с общего смысла исходного отношения. Формула (*Я–не-Я*) в своем исходном виде репрезентирует некое нерасчлененное целое. И хотя *Я* и *не-Я* представляют собой взаимно исключающие противоположности, но эта их особенность в составе формулы отступает на второй план. Исходным пунктом рассмотрения модификаций данной формулы, и логически, и содержательно оказывается неразрывное единство *Я* и *не-Я*, в котором их собственные различия оказываются до поры до времени несущественными. Такое неразличимое единство представляет собой абсолютное тождество обоих членов, то есть ($Я \equiv не-Я$).

Если *Я* и *не-Я*, будучи несовместимыми, тем не менее в тождестве не отличаются друг от друга, то это означает *непосредственное слияние* человека и мира, так что *Я* здесь есть в такой же мере *не-Я*, и наоборот. Полное, или абсолютное тождество *Я* и *не-Я* выражает собой мифологическое мировоззрение первобытного общества. «Начальный период первобытного мышления, — пишет А.Ф. Лосев, — с этой точки зрения весьма интересен. Человек здесь еще не выделился из природы, в нем еще очень плохо отчленяется «я» и «не-я». Человек здесь еще не осознает себя более или менее самостоятельной субстанцией, но скорее только атрибутом, или, попросту говоря, одним из внешних признаков природы» [4]. Первобытный человек — это субъект, во всем тождественный объекту, стало быть, миру, независимо от того, в какой точке мира он находится. Справедливо и обратное: мир везде и всюду тождественен субъекту. В мышлении первобытного человека любая вещь способна превращаться в любую другую.

Таким образом, тождество *Я* и *не-Я* приводит к такому методу постижения мира, как всеобщее, универсальное оборотничество, которое А.Ф. Лосев называет логическим методом мышления древнейшего человека. Правда, логическим в современном смысле слова его назвать, разумеется, нельзя — это, скорее, еще пра-логическое мышление. Но вместе с тем оно представляет собой прообраз того фундаментального принципа, который в античности был выражен Анаксагором: *все во всем*.

Первобытный человек не отделял себя ни от своей общины, ни от природы и мыслил самого себя, равно как и все остальное, в качестве носителя любых свойств и качеств любых других вещей и людей. И это

было, констатирует А.Ф. Лосев, прогрессивно, поскольку до этого не было еще совсем никакого мыслительного расчленения предмета, а была только звериная, чисто индуктивная ориентация в окружающей среде.

Какой смысл в этом контексте имеет принцип «*все во всем*»? Исходное тождество *Я* и *не-Я* предстает прежде всего через интуицию, выражаемую категорией «*Все*», за которой стоит весь мир, Универсум. Поэтому тождество *Я* и *не-Я* носит непосредственно всеобщий характер. В понятии «*Все*» «ухвачен» мир в целом, но в то же время само это «*Все*» трудно выразить на языке четких и однозначных понятий. «*Все*» пресекает любые попытки помыслить о нем сколько-нибудь определенно. Оно выразимо лишь антиномично. И поскольку мы сталкиваемся с тождеством взаимно исключающих моментов, то антиномичные высказывания о мире должны быть тождественными — мир и материален и идеален одновременно, не в разных, подчеркиваем специально, отношениях, а в одном, в одно и то же время; он и конечен и бесконечен и т.п., то есть в нем все противоположности тождественны. Раз все тождественно до полной неразличимости, то все способно превращаться абсолютно во все, содержаться во всем ином.

Полное тождество *Я* и *не-Я* есть не только абсолютное начало всего (сущего). Оно выражает факт онтологической связи между сознанием (идеальным) и предметом (материальным), но само по себе остается первичным по отношению к нему. В силу этого оно снимает всякое различие между ними, как и вообще снимает всякое различие между чем бы то ни было. Потому логически оно представляет собой абсолютно бесформенное чистое тождество, предельно подвижное и текучее, до-структурное, стало быть, абсолютно неорганизованное и невыразимое в каких-то устойчивых образах.

Такое абсолютное тождество представляет собой невыразимый хаос, и задача исследователя заключается в том, чтобы найти принцип его оформления и дальнейшего превращения в более-менее организованный порядок, космос.

Применительно к древнейшему человеку, далее отмечает А.Ф. Лосев, оборотничество исчезает, как только человек начинает резко и принципиально различать «*я*» и «*не-я*», т. е. когда он не растворяется в природе, но себя ей противопоставляет и когда каждая вещь становится для него тем самым твердо определенной вещью, допускающей одни свойства и исключающей другие. Иначе говоря, принцип оформления связан с нарушением первоначального абсолютного тождества *Я* и *не-Я*. Однако чрезвычайно важно, что несмотря на возникающую дифференциацию, абсолютное тождество *Я* и *не-Я* продолжает сохраняться во всех дальнейших модификациях базовой формулы.

Это значит, что миф выступает как фундаментальная основа для построения мировоззренческой парадигмы любого типа, хотя последняя может существенно отличаться от самой мифологии. Абсолютное тождество *Я* и *не-Я* сохраняется как выражение цельности Универсума во всех дальнейших превращениях отношения между его членами, однако, его исход-

ная выразительность постепенно отступает на второй план. Заметим в этой связи, что оборотничество с его принципом «все во всем», а более строго — исходное тождество Я и не-Я, — выступает в качестве исходной и пока еще довольно расплывчатой формы всех последующих принципов и законов сохранения.

Миф вообще есть *фундаментальная основа для построения мировоззрения любого типа*, он так или иначе присутствует во всех позднейших способах освоения мира человеком, включая образование и науку.

1. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С.39.

2. Чак Г. Единицы культуры // Общественные науки и современность. 1999. №3.

3. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. С.39.

4. Лосев А.Ф. Античная мифология в ее историческом развитии // Лосев А.Ф. Мифология греков и римлян. М., 1996. С.16.

Э. Г. Винограй

Кемерово

КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ ОСНОВЫ ФОРМИРОВАНИЯ СИСТЕМНО-ДИАЛЕКТИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ СОВРЕМЕННОГО МЫШЛЕНИЯ

На рубеже третьего тысячелетия перед Россией стоят экономические, политические и духовные задачи невиданной сложности и остроты. Для их решения необходимо прежде всего быстрейшее преодоление «разрухи в умах». Назревшей потребностью духовного развития общества стало формирование качественно новой, более глубокой и продуктивной интеллектуальной, методологической культуры, способной дать надежные опоры и ориентиры движению страны на будущее.

В поисках этой культуры нелишне вспомнить, что российская наука и философия советской эпохи весьма продуктивно использовала мощный методологический потенциал глубинной интеллектуальной традиции, идущей от античных мыслителей через учения Нового Времени, классическую немецкую философию и марксизм, а именно — диалектики. Диалектика, на наш взгляд, — величайшее завоевание человеческой мысли, науки, культуры. Она не зря именовалась «душой марксизма». Диалектическая методология даже в той архаичной, идеологизированной, несистемной форме, в которой она существовала в СССР, оказала огромное влияние на мышление советской научной и технической интеллигенции, была одним из значимых факторов достижения советской наукой и техникой выдающихся успехов на ряде авангардных направлений.

В постсоветском духовном хаосе диалектика оказалась не у дел. Ее замалчивают, либо, наоборот, публично оплеывают. Предметом «хо-

ро-шего тона» в «продвинутых» философских кругах стало упоминание о диалектике в презрительном смысле как примере интеллектуального тупика, несостоятельном мифе или ископаемом реликте XIX века. В выходящих друг за другом учебниках философии диалектика либо не упоминается вообще, либо излагается мимоходом, в примитивных, схематичных формах, способных в лучшем случае служить карикатурами на многовековую культуру и традиции диалектического мышления. На наш взгляд, наблюдаемый «кризис» диалектики — вовсе не свидетельство ее несостоятельности или ненужности. Мы убеждены, что этот ее кризис имеет двойственную природу. Он является признаком закономерного упадка старой диалектики советского образца и одновременно предвестником назревающего парадигмального обновления, приближающегося рывка к новым, высшим рубежам диалектической культуры. Основные ориентиры формирования качественно нового облика этой культуры являются главным предметом настоящей работы.

Для формирования контуров новой парадигмы диалектики целесообразно остановиться на наиболее характерных особенностях советско-марксистской парадигмы. Роковую роль в судьбе марксистской диалектики сыграла ее изоляция от влияния мировой философской, методологической мысли, придание ей статуса «единственного верного» учения, в отношении которого немислимы были даже малейшие намеки на пересмотр. Эта близорукая тоталитарная политика была грубейшим искажением научных позиций классиков марксизма, отличавшихся духом критичности, открытости любым интеллектуальным достижениям, стремлением к их синтезу. Другой серьезной слабостью советской диалектики была ее несистемность как по форме, так и по содержанию. В аспекте формы это проявлялось в суммативности теоретического аппарата (разобщенности центральных принципов — связи и развития, «атомизированности» категориальных диад и триад, отсутствии единства категорий и законов и т.п.), узости и недостаточности методологических функций, особенно в деятельностно-праксеологическом аспекте, неразвитости форм прикладного использования и общей неконструктивности. В содержательном плане коренным недостатком советской диалектики была конфронтация с идеями системности, неадекватное их восприятие, стремление превратить принцип системности в нечто мелкое, несущественное и незаметное, придать ему односторонние, ущербные, «системно-структурные» формы, подчинить господствовавшим традиционным идеям. Такое «развитие» нанесло колоссальный ущерб всей марксистской философии, основательно подорвало ее авторитет и научную ценность. Например, к настоящему времени выросло целое поколение философов, в сознании которых системность стойко ассоциируется с чем-то жестким, статичным, безжизненным, формально-схематичным, что является, на наш взгляд, грубейшим дефектом философской культуры. Отсутствие должного внимания к диалектике системной целостности создавало условия для возникновения множества серьезных методологических и теоретических искажений. Это и дух революционаризма, воинствующей конфронтационности, интеллектуальной и классовой неприимиримости, бескомпромиссной борьбы и «неизбежной победы» одной из

противоположностей над другой и т.п. Именно несистемность, бессистемность и антисистемность прежней диалектики стала главной причиной ее нынешнего кризиса. Выход из кризиса, обновление и возрождение методологического потенциала диалектики видится нам на путях формирования качественно новой, системной парадигмы ее развития. Определим основные принципы преобразования существующей диалектики в качественно новую, системную форму:

1. Центральная роль в формировании системной теории диалектики принадлежит принципу системности в его качественно новой интерпретации, соответствующей духу и критериям диалектики. Основная линия переосмысления принципа системности состоит в *переходе от структурно-формалистической парадигмы его понимания к диалектико-организмической*. Место распространенных в литературе структуроцентрических концепций, ассоциирующих системность с чем-то статичным, формальным, схематично-неподвижным, должно занять *диалектическое понимание системы, как динамичного, организованного целого, обеспечивающего свою устойчивость, функционирование и развитие на основе разрешения актуальных противоречий в заданных условиях среды*. В таком понимании принцип системности включает в себя и преобразует в системном духе известные диалектические принципы связи и развития как взаимодополняющие друг друга структурный и динамический аспекты целого, обогащая при этом диалектику многообразным комплексом новых системных качеств, представлений и закономерностей системодействия, отсутствовавших в ее досистемных моделях¹. Формирование качественно новой концепции системности, отвечающей диалектическим критериям, и ее перемещение в центр теории диалектики, обусловлено прежде всего узостью и недостаточностью прежних диалектических принципов для интегрального сущностного познания современных сверхсложных системных комплексов. Особенно важен системный вектор развития для формирования организационно-деятельностных, праксеологических аспектов диалектической методологии, отсутствовавших в прежней модели диалектики, но чрезвычайно важных для достижения ее практической действенности. Необходимость переориентации в системном духе испытывает по сути вся сфера интеллектуальной культуры. Идея системности все более явно становится маяком современной науки и именно на началах системности необходимо развивать новое мышление и мировоззрение. Современное системное мышление крайне актуально в экономике, где оно может дать импульс ускоренному вытеснению примитивных либерально-рыночных моделей и утверждению планово-рыночных системных механизмов экономического развития. В науке нарастающее проникновение идей системности может привести к серии научных революций, сутью которых будет переход к новым системным парадигмам в биологии, экологических, экономических, социальных и технических науках, аналогичных системным революциям, осуществленным в ряде областей знания К.Марксом, Ч.Дарвином, З.Фрейдом, Д.Менделеевым, В.Вернадским, П.Анохиным и др. Наконец, в сфере самой философии крайне важно развитие нового системно-философского мировоззрения, способного аккуму-

ливать ценные идеи из всего гигантского спектра разрозненных течений современной духовной культуры, синтезировать их на системной основе под углом потребностей становления новой жизнеспособной социальной реальности. Мир становится все более сложным, связным, интегрированным, и переход к системной диалектике явится научным отражением этого глобального процесса.

2. Построение системной диалектики требует синтеза гераклитовской, декартовской, гегелевской, марксистской методологических традиций с достижениями современной системной методологии, синергетики, глобального эволюционизма и других новейших методологических направлений. Попытки отдельных философов противопоставить синергетику диалектике, а тем более рассматривать синергетические модели в качестве «замены» диалектики, являются в лучшем случае недомыслием. Подлинное развитие диалектики требует системного синтеза, взаимообогащения, переосмысления всех ее форм, моделей и направлений. Системная диалектика, к примеру, заимствует из диалектики марксизма принцип материалистического мировоззрения. Однако она берет его не в старом смысле, а в качественно новом — в форме «духовного материализма» (В.Мантатов). Духовный материализм продолжает линию марксистского материализма на признание объективности бытия, его познаваемости, закономерной эволюции от низших форм к высшим, исключение сверхъестественного из научных представлений и т.п. В то же время духовный материализм преодолевает присущую прежним формам материализма абсолютизацию первичности материального над духовным, ориентирует на выявление их сложной взаимосвязи, взаимопроникновения, единства, на точную фиксацию отношений, в которых материальное и духовное начала являются ведущими, играют определяющую роль в функционировании и развитии объекта и т.п. Следует также отметить, что благодаря пониманию системы как динамичного целого, обеспечивающего свое существование и развитие на основе разрешения актуальных противоречий, системная диалектика воспроизводит динамизм, антиконсерватизм, присущие лучшим формам прежней диалектики. Но сохранение этих качеств достигается здесь на значительно более развитой и обогащенной по сравнению с прежними формами основе.

3. Конструктивизация методологической культуры в системной диалектике. Серьезным недостатком прежних форм диалектики была их созерцательность, абстрактность, неконструктивность, слабая связь с решением сложных проблем практики. Развитие диалектики на основе системного методологического ядра позволяет сформировать в ней комплекс прикладных системно-диалектических аппаратов, неосуществимых в прежних досистемных формах: системно-проектировочного; системно-организационного (оптимизационного); системно-диагностического; системно-прогностического; системно-моделирующего; системно-эвристического и т.п.

Построение этих аппаратов в форме методологических алгоритмов и комплексов принципов, детализирующих эти алгоритмы, сделает системную диалектику более конструктивной, технологичной и продуктивной,

по сравнению с ее традиционными формами. Другим важным направлением конструктивизации системной диалектики является методологическая алгоритмизация ее основных принципов. Например, завершающей фазой изложения принципа развития должен стать алгоритм системного анализа объекта в развитии, принципа связи — алгоритмы выявления сущностного каркаса системных связей объекта и построения модели его взаимодействия с внешним миром, принципа системности — алгоритмы системного отображения объекта и его оптимального проектирования. С развитием этих алгоритмов и аппаратов системная диалектика приобретет невиданные для гуманитарной науки качества строгости, точности, операционности и станет по сути аналогом математики в тех наиболее сложных областях где обычная математика неприменима.

4. Синтез идеалов гуманитарной, естественнонаучной и инженерной культур. По своей сути диалектика является методологией всех наук и областей практики. Однако в реальности она создавалась в основном гуманитариями и во всем своем построении невольно отразила характер именно гуманитарной культуры со всеми ее достоинствами, но и несомненными слабостями. Неудивительно, что такая диалектика со скепсисом воспринимается инженерами, специалистами естественных наук и даже представителями таких гуманитарных наук, как экономика, лингвистика и т.п., тяготеющих к строгости, точности, конструктивности. Построение системной диалектики в соответствии с новыми идеалами алгоритмизации, операционности, установление между основными ее положениями системных связей, препятствующих произвольным манипуляциям в духе софистики, будет означать реальное сближение, а в перспективе и синтез основных интеллектуальных культур в ее содержании.

В заключение отметим, что в логическом плане задача развития системной диалектики закономерно вытекает из известной гегелевской формулы: «тезис→антитезис→синтез». Если в качестве тезиса рассматривать принцип связи, а в качестве антитезиса — принцип развития, то их закономерным продолжающим синтезом явится принцип системности. Если же говорить о синтезе в научно-практическом плане, то для плодотворного развития системной диалектики необходима ее ориентация прежде всего на осмысление возможностей формирования жизнеспособной социальной реальности. Такое осмысление возможно, например, в плане исследования способов интегративного синтеза жизнеспособных черт основных моделей будущего общества: социалистической, ноосферной и модели постиндустриального общества. Эти модели являются, на наш взгляд, не альтернативными, а именно взаимодополняющими. И поиск вариантов их взаимообогащающего синтеза является для системной диалектики благодатной ориентацией, способной активно стимулировать ее развитие.

1. Винограй Э.Г. Основы общей теории систем. Кемерово, 1993.; Методологический проект развития системной философии. Новосибирск, 1996.

МЕЖКУЛЬТУРНАЯ КОММУНИКАЦИЯ: КОНФЛИКТ ЭТНИЧНОСТИ И ТОЛЕРАНТНОСТИ

Государственным стандартом и Программой по иностранным языкам для общеобразовательных учреждений в качестве основной цели обучения иностранным языкам выдвигается развитие личности, способной и желающей участвовать в межкультурной коммуникации на изучаемом языке. Школьник, как носитель культуры своей страны, должен овладеть всеми видами иноязычной речевой деятельности, чтобы успешно осуществлять непосредственный или опосредованный диалог с представителями другой страны, где говорят на изучаемом языке.

Стратегия современного подхода к преподаванию иностранного языка строится на признании того факта, что успешная языковая коммуникация является лишь предпосылкой, но не самодостаточным условием для взаимопонимания. Именно понимание чужой культуры и ее субъектов должно стать неотъемлемой равноправной частью изучения иностранного языка на всех уровнях.

Концепция коммуникативного обучения означает частичную демаркацию процесса обучения иностранным языкам и иноязычного образования. Последнее не сводимо к формированию соответствующих навыков и умений, его содержанием является культура как система духовных ценностей, накопленных обществом во всех сферах его материальной и духовной деятельности. Становление коммуникативной компетенции предполагает овладение иноязычным общением в единстве его основных функций: информационной, регулятивной, эмоционально-оценочной и этикетной. Необходимым условием реализации этих целей является переход от формулы «язык + культура» к формуле «язык через культуру и культура через язык».

Коммуникативный подход активизирует потребность всестороннего рассмотрения коллизий, возникающих при «столкновении» и взаимодействии культур и языков, их обслуживающих. В том числе и противоречия между национальным, этническим самосознанием, которое подталкивает индивида к обособлению, к восприятию чужих, как угрозы его идентичности и интересам, и толерантностью, как способностью признать в других нечто фундаментальное, что он признает в себе тоже. Это нечто — человеческое достоинство. Чтобы быть гражданином, народом, нацией нужно обособиться, а чтобы стать толерантным следует преодолеть это обособление.

Важнейшим фактором этнической идентичности является язык. По мнению, немецких ученых М. Лацаруса и Г. Штейнталя, основавших в середине XIX века одну из первых социально-психологических теорий: «психологию народов», он есть первое проявление народного духа. Этни-

ческая идентичность связана не просто с реальным использованием языка всеми представителями общности, но и с его символической ролью как в формировании чувства родственности с группой, так и в процессах межгрупповой дифференциации. В настоящее время взаимосвязь языка и психического склада народа изучается на разных уровнях: социолингвистическом, этнопсихологическом, этнографическом, социально-психологическом, к сожалению, педагогическая наука с запозданием открывает для себя эту проблему.

Взаимодействие языков и, соответственно, культур происходит в рамках несовпадающих (частично или полностью) национальных стереотипов мышления и поведения, что существенно влияет на отношения сторон коммуникативного процесса. Их диалог не может быть продуктивен вне формирования коммуникативной толерантности, в качестве основных компонентов которой можно выделить:

- когнитивный, включающий осознание идеи терпимости в качестве общественной универсальной ценности и одновременно нравственного принципа межличностного взаимодействия, представляющих рациональную составляющую общения;

- инструментальный, предполагающий умение личности строить межкультурное общение, преодолевая негативные этнические стереотипы. Формирование коммуникативной толерантности предусматривает развитие перцептивных способностей и умений, то есть объективного восприятия других людей. Данный компонент фиксирует «перенос» коммуникативной толерантности в плоскость непосредственного коммуникативного поведения: уважение себя без чувства превосходства над другими, на основе признания их равного нормативного статуса, дающего право иметь собственные взгляды, свой образ поведения. Описание любого языка как культурно-исторического феномена предполагает описание коммуникативного поведения как составной его части. При таком подходе к освоению языка через культуру обнаруживается, что многие обычаи, традиции, манеры поведения, способы выражать свои чувства и тому подобное — морально индифферентны, они не затрагивают национальных чувств индивида, не оскорбляют его привычек и убеждений;

- коннотивный, характеризующий степень интенсивности и адекватности коммуникации. Слово — не просто знак вещи или явления. В лингвистике существует понятие культурно-исторического компонента значения: в лексике всегда находят отражение фрагменты социального опыта народа. Изучение иностранного языка представляет собой дополнительный, филологический способ познания многообразия форм существования культуры. Поскольку семантика слова одним лексическим понятием не исчерпывается, то необходимым условием реализации любого коммуникативного акта является обоюдное значение «фоновых», культурно-исторических реалий, ассоциированных с данным языком.

Сюда же можно отнести и культуру речевого действия: грамотность построения фраз, простота и ясность изложения мыслей, образность, аргументированность, конгруэнтность слова и жеста.

— эмоциональный, демонстрирующий отношение личности к процессу и результатам общения с представителями иной лингвокультурной общности, то есть степень и характер мотивации изучения иностранного языка.

Коммуникативный подход в качестве идеала предлагает интегрально-ориентированную этничность, в которой национальное самосознание и национальная гордость не противопоставляются культурным, политическим и иным достижениям этноса страны изучаемого языка, это качество личности, готовой к благожелательному контакту с другой культурой. Если человек хочет прийти к себе, писал В. Франкл, то его путь лежит через мир, через те языки и культуры, которые живут в этом мире. Именно на «стыке» этничности, самоидентификации и толерантности, происходит становление культуры межнациональной коммуникации. Ее невозможно ни сформировать, ни обнаружить внутри собственно национального: всякий человек является культурным лишь в том случае, если он открыт ценностям другой культуры. В современных российских условиях очень важно вернуть педагогику в контекст культуры, которая по словам П.А. Флоренского, есть среда, растущая и питающая личность.

Р. В. Солонинко

Ижевск

РАЗВИТИЕ КОММУНИКАТИВНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ В ИСТОРИИ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Рождение коммуникации уходит своими корнями в глубь истории человечества. Любой из ее этапов связан с определенным уровнем развития коммуникативной деятельности. Последняя понимается нами как создание и исследование человеком знаковых систем и социальных институтов, обслуживающих информационно-коммуникативные процессы в обществе.

Первоначально существовала только одна форма социальной коммуникации — материальное общение. Это непосредственное «практическое» общение людей, их прямая кооперация с целью создания материальных условий жизнедеятельности, прямой продуктообмен. Именно «язык реальной жизни» и был поначалу тем средством, которое соединяло людей.

Особое место в системе средств коммуникации стал занимать звуковой язык, который вместе с письменностью носит универсальный характер.

Расширению социального пространства и уплотнению социального времени во многом способствовал обмен и выросшая из него торговля. Деятельность купцов, паломников, умельцев, ремесленников, странствия и путешествия составили определенные формы социального опосредования. В роли посредников в развитии товарных отношений стали выступать деньги, банковские билеты, кредитные записи и другие.

Анализ генезиса средств социальной коммуникации позволяет сделать вывод о том, что осуществление информационно-коммуникативных процессов — неотъемлемый атрибут всякой деятельности людей. Сами эти средства коммуникации включают самые разнообразные информационно-семиотические системы. Например, в дописьменную эпоху истории человечества их насчитывалось 24, в письменную эпоху — уже 36, а после изобретения книгопечатания — 44. Речь идет, следовательно, о прогрессе в развитии знаковых систем [1]. Их практическое употребление в деятельности людей требовало появления и развития специальных социальных институтов.

Одними из первых возникших в истории цивилизации специализированных социальных институтов, призванных обеспечить успешность коммуникации, являются, безусловно, такие как народные собрания, народное вече, сход, на которых поначалу решались любые вопросы социальной жизни. По преимуществу хозяйственные задачи решали такие институты, как торги, торговые дворы, рынки, ярмарки.

Коммуникативную роль в качестве социальных институтов выполняли также дипломатические отношения, династические браки, посольства, приезды зарубежных мастеров и умельцев.

Своеобразные функции коммуникативного института выполняла церковь — это и общение с Богом, посещение храма, крестные ходы, храмовые праздники, церемонии, выезды церковных иерархов, поездки в монастырь и т.п.

В позднее средневековье появляются и светские институты, обеспечивающие коммуникацию, а именно: академии, королевские научные общества, открываются библиотеки с читальными залами, проводятся театральные и цирковые представления, выставки. В Эпоху Возрождения в Европе стал складываться новый тип культурного общения между людьми, основанный на использовании печатного слова.

Примерно такие же формы приняла социальная коммуникация и в России при Петре Первом. Были введены печатная газета, типография, печатные книги светского содержания, музеи, публичные театры, ассамблеи и балы. Была организована и Академия Наук.

Индустриальный этап развития цивилизации вызвал адекватные изменения в коммуникативной деятельности: новая историческая форма социальной коммуникации — мировая, связанная с массовыми средствами информации, опиралась не только на изобретение и развитие книгопечатания, но и регулярное паровозное и железнодорожное сообщение, почтовую, телеграфную, а затем и телефонную связь, многотиражные газеты, журналы и радиовещание.

Вступление человечества в XX веке в информационную цивилизацию потребовала новых адекватных эпохе революционных изменений в коммуникативной деятельности: социальная коммуникация стала носить уже глобальный характер, технологически опираясь на массовую коммуникацию (СМИ, реклама, массовые информационные системы, сеть «Интернет» и др.).

В качестве социальных институтов, обслуживающих информационно-коммуникативные процессы, появились особые виды человеческой деятельности — деятельность по связям с общественностью, изучение и формирование общественного мнения.

Общие закономерности развития коммуникативной деятельности сводятся к следующим: генезис историко-типологических форм социальной коммуникации от локальной к глобальной, нарастание сложности коммуникативной деятельности, разнообразие социальных институтов, обеспечивающих коммуникативный процесс.

1. Рейзема Я. В. Информационный анализ социальных процессов; проблемы социологической информации. М., 1982. С. 57.

С. И. Голенков

Самара

О ЧЕМ НАМ ГОВОРIT ЯЗЫК ЭПОХИ?

Кратко определяя состояние современного российского общества, можно обойтись двумя словами — эпоха перемен. В строгом соответствии со значением греческого термина *epoche* положение, в котором находится нынешняя Россия, точно описывается словами «неустойчивое», «неустоявшееся», «изменчивое», «переходное», одним словом, время перемен. Однако точность определения не гарантирует знание содержания самих этих перемен. «Время перемен» говорит лишь о переходе из состояния предыдущего в состояние будущее. Какое оно это «будущее состояние»? Какова направленность происходящих перемен?

Современная российская социально-политическая действительность знает самые разные ответы на эти вопросы. Спектр их простирается от характеристики существа перемен как «либерально-демократических» до «олигархически-бюрокративных», «корпоративно-преступных», а то и вовсе как «реставрация социализма». В данном случае все эти определения сути происходящих с российским обществом изменений имеют не столько продуманные и доказательные основания, сколько являются отражением той или иной политико-идеологической ориентации сил, активно участвующих в современной общественной жизни России.

Целью настоящей работы является не анализ содержания направленности общественных процессов в нашем обществе, но выявление оснований, которые определяют содержание, характер и ориентацию общественных процессов. Иначе говоря, особый интерес вызывает вопрос о природе тех феноменов, которые формируют содержание и направленность изменений общественной жизни в стране. В частности, здесь речь пойдет о языке современной элиты России, о тех его основаниях, которые во многом определяют нынешнее состояние российской действительности.

Если внимательно и спокойно присмотреться к языковой практике правящей элиты, той социальной группы, которая оказывает большое воздействие на формирование социальной ситуации в стране, то, на первый взгляд, можно согласиться с марксистским тезисом об определяющем влиянии общественного бытия на общественное сознание. Как живем, так и говорим. Однако, это, действительно, только поверхностному взгляду может показаться, что нынешний язык политики (государственной, экономической, финансовой и любой другой) является всего лишь выражением современного состояния России. Достаточно просто задуматься над фактом, что сам язык есть важнейший феномен общественного бытия, чтобы понять фундаментальную роль его в порождении самого этого общественного. Язык не просто выражение, «озвучивание» реальности человеческого существования, и даже не средство общения и коммуникации. Его положение в жизни общества более фундаментально. Язык — это «дом бытия» (Хайдеггер). «Домом» обычно именуется то место, в котором мы постоянно обитаем, которое задает некую точку отсчета для обыденного понимания, где формируется само обыденное понимание. Будучи такого рода местом язык сам изначально есть определенность обитания, феномен организованности нашей жизни. Проясним существо этой изначальности языка.

Существо языка Хайдеггер в докладе Путь к языку раскрывает в направлении понимания его в качестве сказа. В свете отношений сказывания, он особо подчеркивает казание как основную сущностную черту языка. «Существо языка есть сказ в качестве такого каза. Совершаемое им указывание не корениться ни в каком знаке, но все знаки возникают из указывания, в области которого и для целей которого они могут быть знаками» [1, 266]. Указывающий сказ языка, говорит Хайдеггер, идет от истока самого языка, из того, что делает возможным сам язык, что есть «самое раннее и прадревнее одновременно» [1, 268]. Хайдеггер именует существо этого указывания сказа обособлением, а осуществление обособления событием [1, 268]. Именем событие Хайдеггер означает начало указывающего сказа языка. Язык по своему существу событиен, он есть указывающий сказ, имеющий своим источником событие. Какое новое понимание языка дает нам прояснение его событийного истока? Что такое событие?

Событие, как показал Хайдеггер в работах Закон тождества и Время и бытие, является истоком всего сущего, оно дает сущему сбывться, осуществиться в его существе, пре-быть. Событие есть присвоение, усвоение, высваивание существа сущего. Событие есть исток о-существления сущего в качестве этого сущего. Раскрывая событийную сущность человека, Хайдеггер говорит, что сбывание человека в его собственном существе происходит в процессе становления взаимно-со-принадлежности человека и бытия [2, 22-25; 3, 402-403]. Аналитика феноменального состава взаимно-со-принадлежности показывает, что взаимно-со-принадлежность человека и бытия есть со-от-несенность сущности человека с его существованием. От-несение выступает конституирующим основанием человеческого способа бытия. И поскольку от-несенность есть основоспособ существования человека, его бытие изначально есть совместное, социальное бытие.

В этой связи необходимо подчеркнуть, что первым, кто гениально высказал эту мысль, был Маркс. «Сущность человека, — писал Маркс в Тезисах о Фейербахе, — не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений» [4, 2]. Однако в попытке обоснования он не смог удержаться на высоте собственной идеи.

Событийные истоки языка ориентируют на понимание его как феномена совместности человеческого бытия. Проясняя это понимание языка, Хайдеггер говорит, что от-несенность является конститутивной характеристикой языка именно в силу его событийной природы [1, 273]. Язык есть модус о-существования и о-существленности сущностной совместности человеческого бытия. Его и можно рассматривать, с одной стороны, как исток совместности в существовании человека с человеком, то есть в качестве основания общественных отношений, а, с другой — как модус со-отнесения человека с человеком, как сам специфический способ бытия этих отношений. Язык и как исток, и как определенный модус существования общественных отношений во многом (если не решающим образом) задает тот смысловой горизонт «жизненного мира» (Гуссерль), в котором реализуется общественное бытие человека. В направлении такого понимания язык предстает как система общественных отношений. Именно потому, что язык по своему истоку и своему существу есть о-существленная (событийная) совместность, то есть общественные отношения, он может функционировать и как человеческая речь, и как средство общения, коммуникации.

Что, однако, это дает для прояснения вопроса о языке эпохи перемен? О чем он нам говорит? Имеют ли все эти академические рассуждения об источниках и существе языка какое-либо прагматическое значение? Можно ли из всего этого извлечь какую-либо практическую пользу? Несомненно. Эти рассуждения имеют и прагматическое значение, и практическую пользу. Прежде всего, хочется указать на то обстоятельство, что выражения наших лидеров типа «мочить в сортире», определения типа «лица кавказской национальности», которые вошли в политический и информационный лексикон, совсем не так безобидны, как это представляется обыденному сознанию. Такого рода высказывания, произнесенные и затем растиражированные средствами массовой информации на всю страну, не просто отражают настроения той или иной части общества и отвечают их настроениям, они конституируют содержание самой социальной реальности тем, что обретают статус господствующего способа осмысления феноменов общественной жизни. Еще более опасно, если они освящаются авторитетом государственной власти, поскольку начинают задавать не только смысловой контекст социальной реальности, но и становятся содержанием государственной политики.

Политика, проводимая в контексте «мочить в сортире» принципиально отличается от политики под лозунгом «*dura lex, sed lex*». У них нет никакого общего смысла. Выражение «мочить в сортире» вовсе не является упрощением выражения «преследовать и карать преступников, попирающих закон, где бы они ни находились». Политика, смысловые основания которой задаются выражением «мочить в сортире», вообще не ориентиро-

вана на правовые основания. Это выражение абсолютно недвусмысленно заявляет политику ничем не ограниченного применения насилия. В этом выражении нет и намека на насилие, ограниченное рамками закона. Задумывались ли наши политики, наши государственные мужи о том, что возможно нынешняя ситуация борьбы с преступностью и террором в Чечне (и не только в Чечне) такова именно потому, что она существует в контексте политики «мочить в сортире»? Вопрос можно поставить шире, знает ли наша правящая элита о тех реальных социальных последствиях, которые формируются под воздействием того, что и как говорит эта элита? Создается впечатление, что не знает. Поэт может себе позволить сказать «нам не дано предугадать, чем наше слово отзовется». Но у правящей элиты (если она себя таковою считает) нет такого права. Она не может себе позволить роскоши не ведать, что творит, точнее, что говорит.

Язык эпохи перемен, язык времени колоссальных социальных сдвигов мощный источник, определяющий направленность социальных процессов. Достаточно ли отчетливо мы осознаем его потенциал в конституировании социальной реальности? Вряд ли. Что конкретно можно рекомендовать нашей элите, по крайней мере, той ее части, которая сознает меру своей ответственности? На этот вопрос здесь и сейчас трудно дать конкретный ответ. Здесь можно предложить лишь чисто формальное решение. Обращаясь к языку и обращаясь с ним надо всегда иметь перед глазами вопрос: хотим ли мы со-ответствовать той социальной реальности, которую творим? готовы ли мы отвечать за сотворенную нами реальность?

1. Хайдеггер М. Путь к языку // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993.
2. Хайдеггер М. Закон тождества. М., 1997.
3. Хайдеггер М. Время и бытие // Хайдеггер М. Время и бытие М., 1993.
4. Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Избр. соч.: В 9 т.

Т. 2.

В. С. Мартянов

Екатеринбург

СИМВОЛ КАК ОСНОВАНИЕ КОММУНИКАЦИИ В КУЛЬТУРЕ

Символ и знак являются основаниями коммуникации, определяющими саму ее суть. Переход от символа к знаку в процессе коммуникации связан с переходом от культуры к цивилизации. Культурная коммуникация нацелена на обмен знанием и его приращение в ходе становления истины. Обмен предполагает не менее двух полноправных субъектов, каждый из которых может объективировать другого. При этом декодирующая инстанция языка, опосредующая их общение, имеет символический характер. Символ в отличие от знака продуктивен для мышления многозначностью своего смысла. Он расположен к изменчивости и трансформации, уклоняясь от однозначного определения и вместе с тем определяя

саму природу живого мышления. Символ нуждается в интерпретации и выяснении, возможность которых может быть реализована только лишь в ходе свободного информационного обмена, когда любой интерпретатор готов к тому, чтобы самому стать интерпретируемым. Само утверждение истины, особенно в научной гипотезе, предполагает доказательство, немислимое в отсутствии оппонента.

Знаковый принцип коммуникации, приобретаемый последней при переходе к цивилизации, закономерно вытекает из новых требований к ней. Знаковая коммуникация идеологична и нетранзитивна. Консервативный дух цивилизации свидетельствует о том, что истина найдена. Обладание истиной как монополия на нее определяет ригидность цивилизационной структуры коммуникации. Вследствие ясности ответа отпадает сама потребность в диалоге, то есть вопрошании и обсуждении. Любые новации и интерпретации «статус кво» предстают как попытки ухода от истины. На первый план выходит задача утверждения полученной истины, ее экспансии и репрессии несогласных с ней. Справится с подобной задачей может лишь идеологический знак, устанавливающий однозначное соответствие реальности и представления о ней в единственно возможном истинном значении. Весь возможный дискурс значений сводится здесь к замкнутым формализованным системам, претендующим на абсолютное тождество с миром в процессе его отражения. Познавательная доминанта сменяется идеологической через возвышение техники обучения как односторонней трансляции знания. Отмена свободного обмена мнениями ведет к неравноправию субъектов коммуникации и в своем пределе к «некоммуникации». Последняя предстает как ситуация невозможности ответа, когда остается лишь один субъект, что превращает коммуникацию в манипуляцию с объектами со стороны инстанций, сконцентрировавших в себе основания истины, а следовательно и власти. Институциональные структуры коммуникаций, в которые заключается дух культуры, начинают довлеть над человеком посредством технологии. Установленные формы общения начинают предопределять содержание. В этом отношении характерна структура и технология современных печатных и электронных СМК, лишаящих своих реципиентов права на ответ и обратную связь, указывая этим на развитие двух тенденций. Первая заключается в превращении коммуникации, особенно массовой, в средство утверждения властного дискурса, где мнение тех кому он предназначен перестает играть значимую роль. Вторая состоит в трансформации коммуникации в эффективное средство властвования. Когда в обществе начинает доминировать вертикальная модель коммуникации, ее сутью становится опосредование отношения двух неравноправных партнеров: власти и общества, где первый приобретает примат и пытается влиять на второй путем присвоения и формирования техники и содержания коммуникации.

Символическое многообразие форм коммуникаций их сосуществование и взаимовлияние сводится в цивилизации к идеологическому единообразию коммуникации, уходящей корнями в нормативность знака. Таким образом, цивилизация в качестве системы замыкается на себя: она может экстенсивно расширяться вовне, но она почти не обладает потен-

диалом адаптации к иному, поскольку последнее заранее предстает как ложное и неистинное. Цивилизация может включать в себя инородные элементы на своих собственных условиях, но подобное включение будет лишь формальным, внешним, так как цивилизация уже не в состоянии как вступить в диалог с иным на сущностном уровне, так и переработать его для собственных целей.

О. И. Михайлова

Екатеринбург

СИМВОЛИЧЕСКИЙ СТИЛЬ МЫШЛЕНИЯ КАК ФЕНОМЕН КУЛЬТУРЫ

В предлагаемом сообщении символизм рассматривается как культура мышления, воплощенная в стиле. Стилем называют формальные характеристики, которые наилучшим образом выражают определенную идею. В психологии под стилем мышления понимают систему интеллектуальных стратегий, приемов и операций, к которой личность предрасположена в силу своих индивидуальных особенностей. В предлагаемых тезисах рассматриваются не психологические, а социокультурные факторы, формирующие стиль: способ понимания реальности, ценностные ориентиры и нормы познания. Из них главное внимание уделяется концепции смысла.

Символическое мировосприятие становится доминирующим в культуре в соответствии с социокультурными ритмами (П. Сорокин). В периоды мировоззренческого дуализма преобладает идеациональная культура, использующая символизм. Они сменяется монистическим мировоззрением и чувственной культурой, в которой символизм отсутствует. Следующая затем идеалистическая культура — это синтез двух первых. Она не отвергает символ. Символизм идеациональной и идеалистической эпох различается преобладанием в первом случае интуитивного понимания реальности, во втором — рационального. Для интуитивного символизма характерны эзотеризм и мистицизм, так как он основывается на концепции трансцендентного смысла. Мистический символ — это единственный сокровенно — откровенный канал доступа к запредельному смыслу. Символизм, основанный на рациональном понимании смысла, формируется совместными усилиями интуиции, логики и чувственного опыта. Смысл понимается как доступный разумному пониманию и выразимый в языке, либо в чувственном образе.

Ритмические возвраты культуры к символизму не могли не кристаллизироваться в стиль мышления, как это произошло с рационализмом. Рождение рационального миропонимания, по выражению С. Аверинцева, было интеллектуальной революцией. Новый способ познания позволил преодолеть эзотерические барьеры на пути к знанию, дать широкое распространение знаниям в кругу образованных интеллектуалов. Формирует-

ся стиль рационального мышления, опирающийся на соответствующую концепцию смысла. Классическая концепция познания подразумевает, что смысл изначально присутствует либо в идеальном мире, либо в человеческом разуме, либо в самих вещах. Он неизменен, стабилен. Субъект познания беспрепятственно обнаруживает смысл и передает его по сообществу ученых. Такая картина познания возможна в случае статического понимания реальности. Следствием подобной установки является периодически возникающие претензии на единственно правильное знание, которое в конце концов догматизируется. Стратегии рационального стиля мышления можно свести к следующим: методическая рефлексия; культура дефиниции; дедуктивный вывод; непротиворечивость и последовательность мышления; структурирование смысла; систематизация знания.

Теоретической основой разрабатываемого понятия «стиль символического мышления» является концепция «расширенной или неклассической рациональности» М. Мамардашвили и символическая концепция А. Лосева. «Рациональная структура или рациональная мысль... это среднее между тем, что не поддается никакому наглядному выражению или невыразимо вообще (безобъектная мысль), и тем, что поддается выражению и наглядной реализации». Символ, по А. Лосеву, это смысловое отражение вещи, мыслимой как конкретное всеобщее. Чтобы стать символом смысловая сторона вещи должна быть особым образом разработана: обобщена, структурирована, представлена как закон порождения вещи, идейно — образно оформлена. А. Лосев имеет в виду рационализацию смысла. В результате такой разработки мысль становится «принципом конструирования» и «порождающей моделью» всех возможных единичностей.

Объединяя эти подходы, можно прийти к некоторым обобщениям. Символизм совместим с рационализмом, хотя сложилась традиция отождествления символа с иррациональным познанием. Современный символизм опирается на неклассическую рациональность, в которой найдено место для творческой интуиции в сочетании с логикой. В основу символического стиля мышлениялагается динамическая концепция смысла. Согласно этой концепции смысл — это процесс. В мире нет изначальных, неизменных смыслов, есть процесс непрерывного его порождения всеми участниками познания, а также информационным обменом субъекта познания с объектом. Субъект и объект в этой концепции рассматриваются как органическое целое, поэтому порождение смысла предполагает позицию одновременно «внутри» и «вне» объекта. Если мы меняем познавательную парадигму, т.е. пытаемся совместить обе концепции смысла — классическую и неклассическую, это должно сказаться и на способах разрабатывания смысла — стратегиях, операциях, приемах мышления и определить в конце — концов «лицо» стиля. Понятно, что рациональные стратегии и приемы должны быть дополнены интуитивными на основе объединения статической и динамической парадигм.

Синтезизм символического стиля проявится в логике «устойчивого в изменчивом» и интуиции «изменчивого в устойчивом». Мысль творится как произвольная и сознательная конструкция вместе с тем она должна быть понята и как самоорганизующийся творческий процесс, корни кото-

рого уходят в бессознательное. Субъект должен научиться доверять интуиции, освоить культуру интуитивного синтеза, технику медитации. Иное качество мышления требует и новых формальных средств. В символическом стиле мышления расширяется объем чувственно — наглядных средств выразительности. При этом пропорция между чувственным и сверхчувственным должна быть сохранена. К стратегиям символического стиля мышления можно причислить: синтез понимания и переживания смысла; нелинейность мышления; культура аналогий; моделирование целостного смысла; поливариантность интерпретаций смысла; техника настраивания интуиции; медитация и трансцендирование; диалог сознаний.

Культурное значение символического мышления в том, что сознание и поведение субъекта познания меняется. Повышается ценность диалога в познании, преодолевается исключительность «единственно правильной» точки зрения. Обеспечивается расширение сознания, усиливается способность к более глубокому осознанию реальности.

1. Мамардашвили М.К. Картезианские размышления М., 1993 с. 157.

Е. В. Кудинова

Екатеринбург

СЕМИОТИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ ПРЕДМЕТНО-ПРОСТРАНСТВЕННОЙ СРЕДЫ КАК ФОРМЫ КОММУНИКАЦИИ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ

При всем многообразии методологических подходов, расхождениях ключевых понятий, разной степени общности объектов, пестроте терминологии, существующих на сегодняшний день в семиотической науке, непосредственным предметом ее является информационная система, т.е. система, несущая информацию, и элементарное ядро такой системы — знаковая система [1]. Основными аспектами, в которых семиотика рассматривает принципы организации знаков являются: синтактика (синтаксис, композиция, «морфология текста») как сфера внутренних отношений между знаками; семантика как сфера отношений между знаками и тем, что они обозначают, внешним миром и внутренним миром человека; прагматика как сфера отношений между знаками и теми, кто знаками пользуется, т.е. отношений к знакам тем, кто использует их для передачи какой-либо информации («отправитель», «коммуникатор»), и тех, кто эту информацию воспринимает («адресат»).

Формирующийся в последние годы единый информационный мир — инфосфера [2], — с внушительной многоплановостью отношений и системных связей, безграничным обилием форм объектов, предметов, явлений в ее внутренней структуре, создает свое единство соединением твор-

чества (художественного, литературного, научно-технического) и его теоретического основания.

Поскольку семиотика сама является наиболее структурированной частью информационной сферы — использование семиотических оснований для достижения единства и всеобщности теоретических построений, систематизации терминологии и расширения междисциплинарных контактов в области художественно-творческих дисциплин, связанных с формированием предметно-пространственной среды представляется особенно актуальным и перспективным.

Понятие предметно-пространственной среды охватывает не только материальные элементы и их пространственные связи, но и осуществляемые с их помощью функциональные процессы взаимодействия человека и окружающего мира и оптимальные условия для жизни и деятельности человека, способствующие его развитию и совершенствованию.

Структура предметно-пространственной среды — есть триадичная система взаимосвязей внутреннего и внешнего пространства и ее материальных объектов, несущая огромную информацию об обществе, служащая объединению людей устойчивыми типами поведения и деятельности, обеспечивающая взаимодействие и согласование различных интересов, норм и правил и являющаяся, таким образом, одним из средств коммуникативной деятельности и культурного освоения окружающего пространства.

Объекты, формирующие предметно-пространственную среду функционируют как особые (семиотические) системы, обладающие специфическими закономерностями сочетания элементов (синтаксический аспект), определенными смысловыми значениями (семантический аспект) и утилитарно-практической и социально-ориентирующей направленностью (прагматический аспект).

Структурно-материальная организация среды представляется в виде системы уровней, сочетающей стабильные и подвижные элементы² в соответствии с характером деятельности данного окружения. «Стабильность» и «подвижность» определяется различными сроками устойчивого бытия.

Первый уровень средовых систем — каркас, определяющий внешние пределы и основные членения пространства, служащий основой для комбинаций и изменений в пределах данной системы. Для города — это природный ландшафт, сеть улиц и площадей, монументальные здания; для интерьера — это капитальные конструкции. Второй уровень образует наполнение каркаса — это городская застройка, вписанная в сеть улиц; в интерьере — некапитальные перегородки, встроенная мебель, элементы отделки. Третий, более подвижный уровень — вещное наполнение пространственных структур, обеспечивающее определенный вид деятельности или функционирование особых процессов. Это оборудование интерьеров, мебель, крупногабаритные предметы бытовой техники; к объектам дизайна, выполняющим ту же роль в городском пространстве относятся оборудование торговых и остановочно-транспортных комплексов, уличная мебель и оборудование различных площадок в жилых районах, парках, скверах, а также телефоны-автоматы, светофоры и т.п. Четвертый, еще более мобильный уровень предметно-пространственного окружения

образуют вещи, не имеющие закрепленной позиции, - в интерьере это бытовые вещи: посуда, светильники, телефоны, магнитофоны, пылесосы и т.п.; в городской среде — временные сооружения, различные виды средств транспорта и т.п. Пятый, наиболее изменчивый во времени, максимально подверженный влиянию моды, современных концепций, культурных представлений — уровень визуально-графического окружения. В городской среде этот уровень представлен оперативной информацией, включающей текстовые и визуальные образы — афиши, плакаты, стендовые и электронные виды рекламы. В индивидуальном пространстве предметного окружения этот уровень образуется различными видами полиграфической продукции, видео- и электронными образами — от карманных календариков и разнообразных упаковок до визуальных образов, воспринимаемых с экранов телевизоров и веб-сайтов в сети Интернета. В своем единстве «стабильного» и «подвижного» среда служит средством для закрепления принятых общественных норм поведения, способствует развитию этих норм, помогает реализовать преэминентность культуры, совмещающая в единой системе города, общественного интерьера, жилища разновремененно сложившиеся слои, образы, предметы, объекты художественного творчества, принадлежащие разным временным периодам. Среда становится, благодаря этому, не только пространственной связью между человеком и миром сегодняшним, но и связью временной, способной к овеществлению социальной памяти, к наполнению культурными смыслами, семиотическим содержанием предметно-пространственного окружения.

Основания предметно-пространственной среды — «второй природы» [2] формируют архитектура и дизайн. Причем, если архитектура создает фундаментальный каркас, то дизайн — комплексную многообразную систему предметного наполнения среды, где и разворачивается жизнь и деятельность человека

Дизайн занимает особое место в современной культуре, касаясь одновременно различных ее слоев — материальной сферы и духовной, технико-конструктивного и художественно-образного осмысления и преобразования предметно-пространственного окружения. Произведения дизайна воспринимаются в контексте среды не только созерцательно, но и в их практическом использовании. Кроме того, они несут информацию, воплощающую культурные традиции общества, задают определенную систему отношений между людьми, модели жизнеустройства, связанные с многочисленными контекстами культуры, психологии, социологии

Дизайнер, создавая материальные объекты разных уровней системно-средовой организации, стремится не только к достижению целесообразности выполняемой ими функции, но и к адекватности восприятия и осмысления этих объектов другими людьми. Таким образом, все составляющие элементы предметно-пространственной среды обладают двойственностью существования, которая заключается с одной стороны — в их практической полезности, а с другой — в коммуникативной знаковой сущности отношений: создатель объекта — объект — потребитель, или иными словами — «отправитель» — знак — «адресат». Дизайнер, создавая новые вещи, новые формы организации предметно-пространственно-

го окружения определяет, прежде всего, информационно-содержательное наполнение объекта, место разрабатываемого объекта в образе жизни конкретной социо-культурной группы, а также ситуации потребления. Эти аспекты складываются в единый семиотический контекст, смысловое поле формирования целостного образа здания, интерьера или вещи. Понятие «образ» в данном случае понимается как специфический способ коммуникации между дизайнером и потребителем. Значение образного и содержательного выражения интерпретируется в зависимости от контекста, а также от культурной и социальной принадлежности индивида, особенностей его личности и определенной установки восприятия.

Выявление содержательности, образно-символического функционирования, информационного наполнения, семиотического основания исследования проблем предметно-пространственной среды должно способствовать определению ее ценности и значимости как социально-коммуникативных кодов общения и культурных критериев.

1. Семиотика: Антология. — М.: Екатеринбург, 2001.

2. Эстетические принципы предметно-пространственной среды. М., 1990.

Е. В. Белоусова

Лесной

КНИГА В ИНФОРМАЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ

Какова судьба книги в информационном обществе? Как меняется её статус по мере вхождения общества в эпоху, называемую постиндустриальной, а культуры — в эпоху постмодерна? «Но что, если Книга — это лишь эпоха, во всех смыслах этого слова, бытия (завершающая эпоха, которая открывает бытие в свете его агонии или усталости, его затухания, умножающая, подобно болтливой и цепкой сверхпамяти умирающих, охваченных последней болезнью, книги о мертвой книге)?», — вопрошает Ж. Деррида [1].

Можно ли вслед за Ж. Дерридой провозгласить грядущий конец истории книги? Или она в трансформированном виде понесет те же самые функции, которые были присущи ей со времени возникновения письменной культуры?

А.Ф. Лосев замечает, что символ-это функция вещи. Книга — один из главных символов письменной культуры. Как сосуд мудрости она является «священной книгой». Это представление пришло с Востока. Греки представляли книгу как простую замену устного слова. В начале XVII века Френсис Бэкон в своем «Advancement of Learning» заявил, что Бог, дабы мы избежали заблуждений, дает нам две книги: первая-это свиток Писания, открывающий нам его волю; вторая — свиток творений, открывающий нам его могущество. В настоящее время книга как символ в сновиде-

ниях имеет положительное значение. Природа и Дух являются бессознательному в виде большой, древней, с выразительным шрифтом книги.

Х.Л.Борхес замечает, что книга служит продолжением памяти и воображения человека. Действительно, книга издавна являлась важнейшей формой накопления и трансляции опыта человека и человечества. Наряду с традицией живого устного слова книжная традиция явилась древнейшей формой самовыражения и общения людей.

Две эти традиции постоянно взаимодействовали. Так, несмотря на то, что древние греки ставили риторику как искусство устного спора, состязания на первое место в процессе воспитания культурного человека, а умению писать отводили второстепенную роль, именно рукописи сохранили диалоги Платона и правила красноречия спустя много лет после исчезновения античных полисов. Сам Платон двадцать три века назад в диалоге «Федр» излагает египетскую легенду, направленную против письменности (привычки, из-за которой люди пренебрегают упражнением своей памяти и зависят от написанных знаков), прибавляя, что книги подобны нарисованным фигурам, которые кажутся живыми, но ни слова не отвечают на задаваемые им вопросы. Дабы смягчить или устранить этот недостаток, Платон придумал философский диалог.

В обществе с иным социальным устройством книга могла быть важнейшей формой выражения незабываемых ценностей и социальных норм. Книга, написанное слово могли прямо отождествляться с божественным началом (Коран), либо обращаться от имени Бога (Ветхий Завет).

Впоследствии книга оказалась способной объединить в себе две разные культурные традиции: а) античную, которую можно назвать логико-риторической и б) библейскую, в которой не было культуры дефиниций, но зато был своеобразный историзм (история грехопадения и спасения души).

Благодаря этому объединению в науке Нового времени оказались возможными как метафизическая рефлексия над различными фактами, создание логически непротиворечивой, стабильной и образной картины мира, так и впоследствии, исторический взгляд на человека и природу.

Развитие исторического взгляда на мир и человека выявило определенную противоречивость в природе книги. С одной стороны, книга по своему рождению призвана была утверждать и сохранять определенную систему ценностей, определенный образ мира и человека. С другой стороны, историзм побуждал рассматривать этот, издавна считавшийся неизменным, образ, изменяющимся во времени. С одной стороны, в результате развития науки и техники накапливались всё новые и новые факты и подробности, с другой стороны, в книге по-прежнему пытались сформулировать тот основополагающий закон природы, либо тот главный закон общества, который проложит себе дорогу через массу случайностей. Поскольку одна, отдельно взятая книга оказывалась способной выразить только одну определенную схему, модель развития, претендующую на всеобщность, постольку вместо несомненного почтения к единой традиции складывалась ситуация, подобная той, что описал Дж. Свифт в сатире «Битва книг».

Дальнейшее убыстрение темпа научно-технического прогресса привело к резкому дисбалансу между гигантским количеством выходящих книг и возможностями их осмысления. Книг становится слишком много. Ортега-и-Гассет, который относит эту ситуацию к середине XIX века, пишет: «До сих пор с книгой в основном обращались как с некой вещью, как с материальным предметом. Отныне мы должны обращаться с книгой как с жизненной функцией: нужно учредить над книгой полицию и стать укротителем разъяренной книги» [2]. Процесс этот длится уже более полутора столетий. Относительно нашего времени о том же пишет Ж. Деррида: «...смерть книжной цивилизации, о которой ныне столько говорят и которая проявляется, прежде всего, в судорожном разбухании библиотек» [3].

Быть может, экранная книга призвана стать выходом из этой ситуации? Действительно, в некоторых отношениях компьютерная страница обладает несомненными преимуществами по сравнению со страницами традиционной книги:

- она создает возможность живого диалога между человеком и экранной книгой;

- «мягкий» текст такой книги всегда готов к трансформации;

- экранная книга обладает потенциальной сверхъёмкостью, которая превращает её в книгу «тысячи и одного автора»;

- наконец, экранная книга в своем зрелом облике компьютерной страницы несет новый тип общения, основанный на возможности свободного выхода личности в «информационный космос» (Интернет). Это приближает новую культуру к изначальному типу человеческой культуры — культуры личного контакта, качественно отличая её от книжной культуры.

Однако все это можно рассматривать как выявление возможностей, скрытых ещё в книге (хотя возможности эти не столь явно выражены):

- с подлинной книгой диалог не только возможен, но и необходим. «Ответ» книги зависит как от уровня образованности, так и от ценностных установок вопрошающего;

- книжное повествование способно развиваться не только в однолинейной последовательности или в вечной обратимости к началу (что свойственно любому произведению подлинной поэзии), но и в одновременном развитии нескольких вариантов (роман «Лабиринт» в эссе Х.Л. Борхеса «Сад расходящихся тропок»);

- в книге может звучать голос не одного автора, а множество голосов (полифония у Достоевского);

- наконец, уже в традиционной книге мы находим ту возможность, которую столь явно реализует компьютер — возможность создания иллюзорной или, говоря современным языком, виртуальной реальности. Уже романтики 19 века представили нам в своих произведениях массу вариантов юных героинь, зачитывающихся модными романами до потери самих себя.

Все это говорит о том, что экранная книга развивает возможности, заложенные еще в традиционной книге. Однако книга имеет то несомненное преимущество, что она, посредством естественного человеческого языка способна сформулировать фундаментальные вопросы бытия и сохранить

в виде твердого текста (Моисеевы скрижали) систему основных духовных ценностей человечества.

Задача накопления информации, ее концентрации в зримый образ, моделирования процессов осуществления различных вариантов развития в природе и обществе как равноправных и равновозможных стоит перед новой культурой. Новая культура — назовем ее экранной культурой, культурой информационного общества культурой нового этапа цивилизации или культурой постмодерна — это культура трансформации, культура метаморфозы.

Книга же, как она есть, в виде неизменной вещи, создает вокруг себя особый мир-мир традиции («многоуважаемый шкаф» в пьесе А.П.Чехова).

1. Деррида Ж. Письмо и различие. М., 2000. С. 121.

2. Ортега-и-Гассет Х. Миссия библиотекаря / Человек читающий. Номо-
legens. Писатели XX века о роли книги в жизни человека и общества. М., 1990.
С.324-325.

3. Жак Деррида. О грамматологии. М., 2000. С.122.

О. А. Шнырева

Ижевск

ЧЕЛОВЕК — МАСКА — СОЗДАННОЕ КУЛЬТУРОЙ СРЕДСТВО КОММУНИКАЦИИ

Маска развивалась и формировалась одновременно с развитием общественных структур и человеческой культуры в целом. Созданная сознательно или неосознанно, она явилась приспособлением к изменяющимся условиям и одним из средств коммуникаций в культурно организованной окружающей среде. Более того, маска постоянно меняется и создается заново каждым отдельно индивидом соответственно происходящих событий, образов мира на данный период развития культуры и общества.

Применение маски (первично — нанесение татуировки) свидетельствует о стремлении человека корректировать собственную природу, наделившую его определенными биологическими чертами.

В древности, до дионисийских празднеств, появление маски было связано с процессом развития маскировки. Маска являлась изображением какого — либо существа, носимая и надеваемая с целью преобразования в данное существо. Известны три формы преобразования с помощью маскировки — в трудовых, ритуальных и художественных целях.

«Маска, а в более общем виде скульптура или картина могут интерпретироваться сами по себе; они предполагают другие маски. Маска является прежде всего не тем, что она изображает, но тем, что она трансформирует» [1]. Маска включает в себя определенные сообщения, создавая

новые идеологические или мифологические верования, ритуальные практики и пластические творения.

Человек — маска становится текстом, так как информация, которую он в себе окружает, прочитывается другим человеком, происходит первичный уровень общения, до — словный, умо — зрительный. Этот мир подобен уникальному организму, смысл которого заключается в нем самом, приводят к одному — к общению людей. Понятие текста Бахтин⁴ рассматривает в тройной направленности: текст — речь, запечатленная на манускрипте; текст — форма, отстраненная от человека и воплощенная на плоскости; текст — живое общение.

Первобытный человек вживался и выживал в окружающем мире благодаря своей фантазии, создавая знаки — символы, некие симуляции — видимости, в которые он верит, и от этой веры получает больше уверенности. О. М. Фрейденберг [2] отмечала, что первобытный человек творил вокруг себя мир вещей, воссоздающих его представление о мире: ожерелья, запястья, кольца, головные уборы, так называемые космические силы, круглые светила и небеса, издающие блеск солнца и звезд; он окрашивал свое тело в цвет тотема — зверя, подводил глаза, брови и ногти; выводил на теле изображения тотемных животных, делал черточки и пятна, татуировался, красился кровью, ягодами и глиной.

В современности также любой человек с момента своего рождения уже является симуляцией. Симулякры можно обозначить как производство впечатлений. Они впечатляют и очаровывают, делают вид, что изображают. Симулякр — создание собственного образа (в первобытности неосознанно, в современности — осознанно и неосознанно), процесс создания собственной неповторимой маски. Феномен культурного симулякра заменяет феномен естественного ноумена. И это становится необходимым процессом в ходе развития социальных отношений. Лицо превращается в лик или личину (маску в древнем Риме называли личиной — *larva*), тело — говорящим симулякром. Симуляция — процесс создания собственного симулякра является способом выживания рядом с другим. Личность рождена симулятивной реакцией на другого. Явлениями культуры искренность превращена в эпатаж другого, в эффект поверхности. Симулякр — человек — маска обладает определенной информацией, которую он доносит до другого.

Обмен информацией в человеческом обществе строится по следующему принципу: адресату сообщения предъявляются не предметы, о которых идет речь, не «реальности», служащие темой сообщения, а некие заменители этих реальностей, вызывающие в сознании образ или понятие об этих реальностях. «Маска несет посредством своих функций художественную информацию, которая отличается от обычной тем, что обладает обязательным свойством — преломление отражаемого мира через отношение человека к нему.» [3]

Можно сделать вывод, что маска всегда предполагает интенциональность Другого, она предназначена для прочтения Другим. Человек — маска может быть обозначен по — разному: как симулякр, символ, знак или сигнал; можно обозначить как текст, т.к. все эти явления обладают способ-

ностью передачи информации другому индивиду. Появление другого человека Левинас называет лицом (*visage*). Эпифанию лица — посещение он называет *visitation*. Жизнь лица состоит в том, чтобы «прорваться сквозь облик, в котором скрывается, вступая в имманентность, подвал себя как тему, любое сущее.» Другой тоже является нам не иначе, как в лице. Являясь нам, он прорывает свою пластическую сущность. Происходит по Нанси «эффект касания». Явленность лица можно назвать первой связанной речью. Происходит прочтение маски как чтение некоей информации (в художественной маске — художественной информации, в социальной маске — социальной информации и т. д.). Маска является так называемым социальным покровом или культурным украшением и инстинктом самосохранения. Чистое, естественное лицо «биологического человека» в процессе социализации становится маской. Ступени развития и становления масок от древней первобытности до современности повторяются в каждом конкретном индивиду в ходе его взросления. Человек рождается с лицом, которое становится личиной или ликом, но и личина, и лик являются разновидностями одного строя — маски. Человек — маска общается с другим человеком — маской посредством сигналов, коими будет являться манера общаться и поведенческие установки, манера одеваться и множество другого, что создает образ человека, его стиль и имидж.

1. К. *Левин* — *Строс*. Путь масок. М., 2000. С. 94.

2. *Фрейдберг* О. М. Миф и литература древности. М., 1978. С.45.

3. *Закс* Л. А. Художественное миропредставление. Свердловск, 1990. С. 205.

О. В. Коркунова

Екатеринбург

ИНФОРМАЦИОННАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ И ДУХОВНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА

Сегодня формируется новая цивилизация, получившая название информационной. Переход к новой цивилизации всегда ведет к появлению в культуре не только новых образований и направлений, но и переосмыслению заново сложившихся культурных традиций. Не является в этом исключением и информационная цивилизация. Она базируется на информационных технологиях, которые проникают сегодня все больше и больше во все стороны жизни человека, качественно меняя его отношение к миру и сам образ жизни человека. Соответственно встает проблема осмысления сущности тех изменений, которые несет человеку информационная цивилизация и тех культурных феноменов, которые помогают ему адекватно адаптироваться к этим изменениям.

Современные информационные технологии качественно меняют и работу сознания человека, и характер деятельности человека. Действитель-

но, то, что жизнь в информационной цивилизации сопровождается информационным бумом, сегодня общепризнанно. Но за этим необходимо видеть объективный процесс развития сознания, психики человека. Он имеет свою внешнюю форму и количественные характеристики: возможность практически неограниченного получения информации, включая создание виртуальной реальности. То, что человек быстро, легко и в большом объеме получает информацию, резко раздвигает границы его возможностей в познании и освоении мира. С содержательной стороны это качественно меняет сам характер функционирования сознания. Информационные системы взяли на себя поиск, отбор нужной человеку информации и отчасти даже функцию анализа ее. Вследствие этого сознание человека оказывается все более сконцентрированным на процессе ее обобщения, правильной оценки и выборе оптимального варианта ее использования. Возможности мышления, опирающегося на логику, оказываются при этом ограниченными, потому что они не позволяют быстро и точно выполнять эту задачу. А фактор времени препятствует проверке достоверности получаемых результатов. Более того мышлению часто бывает трудно сделать правильный выбор, так как с точки зрения логики равнозначными оказываются сразу несколько вариантов. В результате сегодня очень часто человек делает выбор или интуитивно, или опираясь на внерациональные критерии, по принципу: я чувствую, я хочу, я должен и подобное. Такое решение зачастую оказывается успешным. За этим фактом стоит качественное изменение сущности отбора и оценки информации. Руководствуясь мышлением, человек на первый план ставил соображения целесообразности, пользы, эффективности и, главное, достоверности информации как критериев ее оценки. Отмеченные выше новые явления в работе с информацией обуславливают перенос акцента в этом деле все больше на ценностные ориентации личности, его культурный кругозор. Они требуют с одной стороны, более полного и большего использования потенциала психики человека, делая актуальной задачу расширения его сознания. С другой стороны, возрастает значимость развития духовного мира человека, его духовности, как определяющего ориентира в работе с информацией.

Масштабность этих задач не позволяет решать их быстро. Но именно она задает потребность наращивать исследования в области психологии, которая идет сегодня в авангарде развития науки. Вместе с тем, она же заставляет более детально осмыслить феномен духовности человека, чтобы раскрыть ее сущность, способы, формы развития в современных условиях. Выполнить эту работу без опоры на сложившиеся культурные традиции нельзя. Поэтому необходимо вновь обратиться к анализу того, какую роль в этом играют религия, наука, мораль, искусство, философия, эзотеризм.

Феномен эзотеризма представляет особый интерес, так как из всего вышеперечисленного, именно он и религия, каждый по-своему, но во главу угла ставят именно духовное в человеке. Если религия при этом опирается на идею Божественного творения и веру человека, эзотеризм акцентирует внимание на духовности человека как факторе существования мира и цивилизации в том числе. Пример тому учение живой этики и дру-

гие работы Е.И и Н.К. Рерихов. Поэтому обращение к анализу эзотеризма как культурной традиции, на наш взгляд, является сегодня актуальным и полезным.

К такому выводу приводят размышления над еще одной чертой, вносимой в нашу жизнь информационными технологиями. Речь идет о том, что их неотъемлемой чертой являются инновации. Следствием этого становится привыкание и общества, и человека к открытиям нового как обычными событиями. Даже эпохальное открытие, например, расшифровка генома человека, вызывает не сильнейшее ликование общественности, а право быть включенным в сводку новостей дня. У человека формируется и отчасти уже сформировалась установка на то, что каждый день знания сильно обновляются и это значительно меняет облик мира и жизнь людей. Поток нового знания очень объемен, а темп его развития высок. Вследствие этого от человека требуется выработка нового баланса соотношения инвариантного и вариативного как в мировоззрении, так и в своих познаниях в целом. Нам представляется, что главную роль в инвариантной компоненте знания все больше начинают играть ценностные ориентации человека, его духовность в целом. Исследовать этот вопрос также помог бы анализ эзотерического знания, который отводит духовности человека главную роль.

Неизбежное расширение сознания человека в условиях информационной цивилизации сопровождается и быстрым обновлением знаний, и выходом на исследование глубинных слоев мира, а также виртуальной реальности ведет к обновлению и образа мира, и образа человека. Вектор этого процесса вырисовывается уже сейчас. Должен быть создан образ мира в планетарных, космических масштабах. Ему должен соответствовать и образ человека. Интересный материал для этого также содержится в эзотеризме.

И, наконец, еще одна характерная черта информационных цивилизаций просматривается сегодня. Это не только возрастание роли технологий в жизни общества и человека — «технологизация жизни», но и необходимость управлять своей деятельностью, своим жизненным успехом. В современных условиях человек не может положиться на стихийное течение жизни, слепую удачу. Чтобы достигать жизненных побед и успехов, ему необходимо быть организованным, управлять своим временем и делами. Иначе бурный темп жизни нарушает порядок, уклад жизни человека, внося в них хаос. К этому приводят все отмеченные выше черты данной цивилизации. Борьба с хаосом требует от человека и более глубокого понимания причин его порождающих и соответствующих техник, методик. Перед человеком XIX века и большей части XX века этой проблемы не стояло, так как устои, уклад жизни были стабильными и менялись чрезвычайно медленно. Можно сказать, что впервые массово люди столкнулись с такой проблемой при глобальных социальных катаклизмах XX века: первая и вторая мировые войны, революции. Но эти катаклизмы проявились разово в течение небольшого (по меркам истории) отрезка времени и у человека было время преодолеть хаос, разрушения, принесенные этими событиями, восстановить привычный уклад жизни. Теперь

столь масштабных катаклизмов, к счастью, нет, но быстрый темп инноваций выполняет ту же функцию — дестабилизирует уклад жизни человека. И человеку надо искать пути, способы адаптации к этим процессам. С этой точки зрения эзотеризм также представляет интерес, поскольку содержит решение этих проблем и имеет наработанные методики их практического разрешения. Например, йога, цигун, медитации на физическом уровне; астрология, системы гаданий: Таро, руны, книга Перемен, — на информационно-психологическом уровне.

Насколько связаны между собой вопросы духовного развития человека и эзотеризм? Чтобы ответить на этот вопрос необходимо раскрыть сами эти понятия. Термин «эзотеризм» применяется для характеристики закрытого, тайного знания, доступного посвященным. Предметно это знание описывает мир и человека не только такими какими мы их видим, но и в их невидимой части (аналогично современной физике, космологии, микробиологии, математике). При этом эзотеризм делает акцент на том, чтобы раскрыть *как* невидимое проявляется в нашей наблюдаемой жизни. Он ставит и решает проблему взаимосвязи макрокосмоса и человека (микрокосмоса) как проблему их гармонизации. Для этого эзотеризм использует не только умозрительные конструкции, но и прикладные знания. Постигание такого знания требует существенной подготовки сознания человека, ибо содержание эзотерического знания слишком сильно выходит за пределы здравого смысла и очевидного. Этот процесс сопровождается формированием четких нравственных устоев человека, а также всей системы его ценностных ориентаций, которым отводится определяющая роль в деятельности человека. Выполнение двух этих требований и делает человека посвященным, позволяя правильно воспринимать и использовать эзотерические знания. Не случайно ведь Е.И. и Н.К. Рерихи назвали главную свою работу «Живая этика».

Сегодня эзотеризм перестал быть закрытым знанием в силу его доступности широким массам благодаря информационным технологиям. Он оказался востребованным в эпоху информационной цивилизации, потому что помогает решить проблемы современного человека и способствует его духовному развитию.

Е. П. Хорькова

Ижевск

ФАКТОРЫ МЕЖЭТНИЧЕСКИХ КОММУНИКАЦИЙ В КУЛЬТУРЕ

Ученые-этнологи сходятся во мнении, что межэтнические коммуникации определяются следующими группами взаимозависимых факторов: историческими, социальными, культурными, психологическими, ситуативными и политическими.

Из исторических факторов принципиальное значение имеют три класса явлений: 1) ход исторических событий, в результате которых складывались отношения народов; 2) исторические события, которые приобретают символическое значение в межэтнических контактах; 3) особенности историко-социального развития народов, включившихся в контакт.

Этносы вступают во взаимоотношения в результате разных исторических обстоятельств. Когда между ними возникают межэтнические напряжения, то чаще всего актуализируются такие исторические события, как завоевания, насильственные присоединения, колониальные захваты прошлого.

При этом учитываются и формы колонизации (завоевание или добровольное присоединение), и их отношения с метрополией. В этнической памяти такие события сохраняются, превращаются в спланивающий фактор, становятся символическими, зачастую разные этносы оценивают одни и те же события по-разному.

Среди социальных факторов, влияющих на межэтнические отношения; наиболее существенны взаимосвязь социальной и этнической сертификации; влияние социально-структурных изменений; этнический фактор в социальной мобильности. Идеальной в межэтнических отношениях является ситуация, когда контактирующие этносы обладают одинаковым статусом. Но такой тип взаимоотношений в реальности весьма редок. Более распространен вариант дискриминационного типа. В таких случаях происходит изменение социального положения взаимодействующих этносов. Но движение к равностатусному общению, как ни парадоксально, ведет к напряженности в межэтнических отношениях. В качестве источника конфликта выступает то, что доминирующая этническая общность должна «потесниться» в своем статусе. Вместе с тем у подчиненного этноса начинают усиливаться потребности в укреплении своего статуса.

Культурные факторы подразделяются на две группы: фактор просвещения и информированности; фактор традиционных норм этнической культуры. Ясно, что образование и просвещение способствуют разрушению межэтнических границ, инверсированию межэтнических предубеждений, что подтверждено многочисленными исследованиями. Чаще всего негативные гетеростереотипы и этнические предубеждения порождаются культурной замкнутостью этносов, а этнические общности с высоким уровнем образования более расположены к этнокультурным контактам, особенно в деловой сфере.

Относительно традиционных норм поведения в межэтнических отношениях принято считать, что традиции чаще всего определяют поведение людей в быту. Например, эндогамные браки преобладают у всех народов не только в следствии того, что для заключения однонациональных браков люди имеют больше возможностей, но и в результате установок на такие браки. В действительности традиции просто очевиднее на этом уровне, но они оказывают влияние и на деловые, и на профессиональные отношения: при выборе деловых партнеров, в нормах общения в трудовых коллективах.

Сущность ситуационного фактора заключается в том, что стечение обстоятельств в экономической, политической и социальной сферах влия-

ет на восприятие окружающей обстановки, усиливая или ослабляя межэтническую солидарность и этнокультурные контакты.

Наконец политические факторы межэтнических отношений включают в себя принципы и формы государственного устройства, характер политического строя, тип государственной национальной политики. В этом аспекте межэтнических отношений особенно важна политика государства, проводимая по отношению к этническим меньшинствам. Здесь можно выделить два направления, которые непосредственно сказываются на форме межэтнических отношений; интегрирующая политика и политика культурного плюрализма. В более широком понимании это и представительство различных этнических групп в институтах власти — «соучастие во власти».

Факторы межэтнических коммуникаций необходимо тщательно анализировать, для построения технологии управления процессом их.

В межэтнических коммуникациях большую роль играет положение этноса в соотносительности с другими народами.

В этнологии в зависимости от сочетания таких факторов, как численность этноса, наличие необходимых ресурсов для воспроизводства и развития своего языка и культуры, принято разделять на этнические меньшинства, коренные народы и титульные народы.

Титульными народами принято называть этносы, которые имеют свои государственные образования, носящие их имя. Их часто называют коренными, но это название не точно. В международной практике под коренными народами имеют в виду аборигенные народы, ведущие племенной образ жизни. В России это малые народы севера — эвенки, чукчи, эскимосы, тунгусы и др.

Национальное или этническое меньшинство — это отдельная этническая общность, проживающая на территории инонационального государства и сохраняющая свою этническую самостоятельность, осознающая свои отличия и причисляющая себя к самостоятельной этнической группе.

В качестве меньшинства может выступать часть титульной нации, проживающая на территории другого государства (этнические диаспоры); этнические группы, не имеющие своего государства и разбросанные по многим странам (цыгане, курды); коренные народы, которые оказались численно меньше приезжего населения (эвенки, чукчи); этнические группы, обосновавшиеся на постоянное жительство в результате массовой иммиграции (немцы Поволжья). (Хорошо видны меньшинства на примере распада СССР).

Взаимоотношения между ними носят самый разный характер. Основным критерием его определения является степень реализации права народа самому определять свою судьбу. Но право это не имеет четкого механизма и критериев реализации. Поэтому становятся возможными такие формы межэтнических взаимоотношений, как геноцид, апартеид, сегрегация, дискриминация.

Геноцид означает стремление доминирующей этнической общности уничтожить полностью или частично какую-либо этническую, расовую или религиозную группу.

Он может существовать в форме массовых репрессий и вести к физическому уничтожению национальных меньшинств, в форме создания таких жизненных условий, которые способствуют ее полному или частично-му вымиранию; насильственной передаче детей из одной этнической группы в другую.

Апартеид — это этническое господство одной расовой группы над какой-либо другой с целью систематического угнетения последней. Признаками его являются: лишение членов угнетаемой расовой группы право на жизнь и свободу личности; условий для вымирания; запрещение смешанных браков; использование принудительного труда членов угнетаемой расовой группы.

Сегрегация — осторожная политика самостоятельного развития, которая может исходить как от большинства, так и от меньшинства населения. Она отражает стремление обществ к изоляции друг от друга. Это как территориальное так и физическое обособление. В современной истории это явление довольно распространено. Особенно явно она выражена в области трудовых отношений и в стремлении урегулировать иммиграционный процесс.

Под дискриминацией в этнологии понимается любое различие, исключение; ограничение или предпочтение одного человека — другим, основывающееся на расовых признаках, цвете кожи, происхождении и имеющее своей целью ограничение прав и свобод. Создаются условия для развития представителей доминирующей группы. Наиболее опасной формой ее является расовый геноцид, который применялся в колониальной политике.

Учет положения и соотносительности этноса помогает в улучшении факторов межэтнических коммуникаций.

И. И. Каримов

Омск

ПРОБЛЕМЫ ДИАЛОГА КУЛЬТУР ВОСТОКА И ЗАПАДА

На самом деле диалог культур происходит на уровне той культуры, которая рефлексирует. Это прежде всего философский диалог, теоретический. Внешне диалог может происходить на уровне культурных, социальных, политических и др. контактов, а внутренне мы постигаем идеальный эйдос своей культуры.

Других мы постигаем, чтобы сравнить и тем самым идентифицировать себя, т.е. происходит самопостижение через диалог. Но, мы понимаем других настолько, насколько постигаем себя. Диалог — это поиск новых контекстов самоидентификации. Мы ищем себя, пытаемся идентифицировать (познать себя) через самобытность (термин Б. С. Ерасова).

В принципе Запад на Востоке ищет то, что хочет найти. В связи с этим можно вспомнить немецкого писателя, популярного среди «бунтующей молодежи», Г. Гессе, написавшего нашумевшую повесть «Паломники в страну Востока», знаменитый роман «Игра в бисер», повесть «Степной волк», рассказ «Сиддхартха» и множество др., творчество которого на протяжении всей жизни так или иначе было связано с Востоком.

«Поиск Востока» — это поиск Западом самого себя. По этому поводу есть очень интересная хасидская притча, повествующая о раввине, которому приснился сон о зарытом кладе под Карловым мостом, что в Праге. Раввин естественно пускается в долгий путь, наконец добирается до места своих упований, начинает копать и вдруг за этим занятием его обнаруживает солдат, охраняющий этот мост. После долгих колебаний и мучительных сомнений раввин решает открыть свою тайну. Но каково же было удивление старого бедного раввина, когда из уст охранника он слышит рассказ о виденном во сне том же самом кладе только спрятанном в доме в сундуке именно у него, старого благочестивого раввина. «Только я понимал, что это всего лишь сон», — заключает свой рассказ охранник. Так же и мы очень часто ищем очень далеко и в труднодоступных местах (окунаясь с головой в различные восточные духовные практики, пытаемся утолить свою вековую неуемную духовную жажду) то, что на самом деле, если потрудиться и попытаться разглядеть получше, находится рядом с нами (т.е. в собственной, родной культуре).

Наверное более глубинная причина всех этих духовных метаний и суетности как западного человека, так и российского (особенно феномена «беспочвенного» интеллигента, прекрасно описанного русской философией «серебряного века») лежит в глубокой потере своих истоков. Я сейчас не буду выяснять специфики и различий этих потерь. Главное не это. Важно то, что мы (как Запад, так и Россия), приняв за приоритетную и доминирующую во всем традицию науки, отказали в легитимности и полнотенности всех остальных традиций (будь то религиозная, фольклорная или мифологическая), посчитав их менее рациональными и слабыми перед всепобеждающей мощью науки и технологий. «Вера в разум или объективность, как считает Фейерабенд, это не что иное, как секуляризованная разновидность религиозной веры, так как именно Бог, как Разум рационалистов, — это нечто, стоящее над всеми традициями, нечто трансцендентное и неисторическое» [1].

Поэтому, если считать, что «Запад» особый тип цивилизационного и культурного развития, который сформировался в Европе примерно в XV—XVII вв. Предшественниками этого типа были культура античного мира и европейская христианская традиция. Синтез этих двух традиций в эпоху Ренессанса сформировал глубинные менталитеты техногенной цивилизации, ее культурную матрицу, которая обеспечивала особый тип цивилизационного развития, основанного на ускоренном прогрессе техники и технологии, быстром изменении предметного мира и социальных связей людей, на доминировании в культуре научной рациональности, которая выступает как особая самодовлеющая ценность.

Термином же «Восток» «мы обозначаем традиционные общества и традиционные культуры. Это тоже особый тип цивилизационного развития, намного более ранний, чем техногенная цивилизация. Последняя возникла как мутация культуры традиционного общества и традиционного пути развития. Традиционное общество может воспроизводить существующий образ жизни столетиями и даже тысячелетиями... Культурная матрица как бы сохраняется, передается в качестве социальной наследственности, обеспечивая воспроизводство традиционного типа развития. Традиционные общества изменяются крайне медленно. Виды деятельности, их средства и цели там консервативны. Основной культурной доминантой являются традиции, мифы, канонизированные стили мышления.

Все многочисленные и разнообразные «взаимоотношения», «взаимодействия», «поиски» и «столкновения» Запада с Востоком имеют своим истоком (источником, причиной) в конечном итоге глубокую потерю преемственности между традициями, забвение герменевтической онтической реальности и разрыва исторической связи различных традиций.

К тому же чтобы действительно понять друг друга в этом диалоге нужно не просто мыслить на этом языке и чувствовать его тонкости, а погружаться еще глубже на эмоционально-психологический и даже архетипический, уровень (что, конечно же недоступно для европейца не выросшего, скажем, в Тибете). Юнг писал о том, что восточный человек хорошо ориентируется и разбирается в картографии пространства бессознательного, а западный часто не понимает этих состояний и пребывает в основном в расщепленной узости своего сознания. О трудностях и путях диалога свидетельствует хотя бы сравнение любого европейского с китайским языком. При первом, даже поверхностном сравнении мы сразу же увидим огромную разницу, это как два разных мира (зато не так «далек» от нас, скажем, санскрит). Отсюда и специфика ментальности и мировоззрения.

Но до полноценного синтеза конечно же далеко. Все-таки, это слишком разные культуры, разные религии, разные общества...и тем не менее проницаемы и прозрачны. В качестве методологического принципа я придерживаюсь принципа, где исследователь находит больше различий, чем сходств. Это не значит, что мы чужды друг другу, что это другие миры, нет. Но в научных целях этот принцип более продуктивен, эвристичен, корректен, нежели поиски во всем единства. Единство хорошо, но какое единство? Эклектичное, либо построенное на законах тождества? К тому же не надо забывать: единство осуществляется в многообразии, а не в однообразии. Нельзя искать недифференцированного (непроанализированного) единства (т.к. такое единство неизбежно ведет к мифологизации и иррационализации сознания и мышления), иначе получим «сходство несходного» по выражению С.С. Аверинцева.

Так или иначе к проблеме «столкновения цивилизаций» можно подойти с методологических позиций. Эти два типа культур, ментальностей и цивилизационных общностей рассмотреть через призму открытия биолога, Нобелевского лауреата Р. У. Сперри (1966-1968 гг.) межполушарной церебральной асимметрии. Или использовать открытый Н. Бором принцип дополнительности в атомной физике.

В заключение хотел бы привести слова М. С. Кагана о том, «что перспектива формирования «целостного человека» связана с преодолением конфронтации Запада и Востока как двух односторонних, частичных историко-культурных модификаций человеческой духовности. Достижение этой цели — не утопия, но реальная возможность, если только понимать эту целостность не как однородную, бесструктурную, плазмообразную субстанцию, не подлежащую ни научному анализу, ни целенаправленному формированию..., а как сложную, сверхсложную систему, которая построена и функционирует по законам дополнительности, открытым Бором в физическом микромире и проявляющимся в культурном мегамире — что вполне естественно — несравненно более сложно и диалектично» [2].

1. Алексеев Б. Т. Понятие традиции в герменевтике и философии науки // Вестник Санкт-Петербургского университета. 1996. Вып.2. С.3-8.

2. Каган М. С. Еще раз о проблеме «Восток-Запад» и исторических судьбах России // Проблемы духовного возрождения России. Сб. ст. СПб., 1996. С.286.

А. А. Артёмов

Комсомольск-на-Амуре

ОСОБЕННОСТИ ВОСТОЧНОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ В КОНТЕКСТЕ КИТАЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Особенностью восточной цивилизации является философский принцип обращения рефлексии к факту присутствия, чистой бытийственности сознания, что равнозначно стремлению осмыслить пределы осознаваемого. Для восточной мысли сознание предстает как бы опрокидываемым сосудом, изливающим вовне свое содержимое. Сознание здесь оказывается слитым с течением, произвольным проистечением самой жизни, абсолютно открытым и, следовательно, порожним, невесомым, светоносным. Его главное качество заключается в зеркальной прозрачности.

Человек на Востоке не ограничивает себя, не ищет себе определений, он высвобождает себя. Через собственную неизмеримость он обретает полноту существования, которая есть встреча. Это встреча не обособленных сущностей, а «самоопустошающихся» тел. «Самоопустошение» — это первый закон жизни сознания. Сознание не может иметь достоверных свидетельств о самом себе. Как утверждали восточные мудрецы, у нас нет объективных доказательств того, что мы не спим, не в иллюзии. Отсюда незаинтересованность китайских философов в антропологии и теории жанров, их тяготение к притчам, афоризмам, сентенциям, в которых смешиваются буквальный и переносный смыслы.

Китайская культурная традиция без ложного пафоса утверждает тему величия человека в его умалении. Ничтожность человека перед веч-

ностью бескрайних пространств есть не что иное, как его величие в причастности «единому превращению» мира, вселенскому танцу вещей. Именно так раскрывается человеческий удел в китайской пейзажной живописи. Но величие человека всегда сокровенно, символично и вечно отсутствующее. Китайская культура есть, прежде всего, апология таинства, власти неизъяснимо-очевидного во всех его видах от мистики имперского абсолютизма, до интимного круга семьи и школы-общины.

Древние китайцы измеряли достоинство человека способностью вместить в себя мир. Вершина китайской мудрости в постижении мира, как зеркала внутреннего содержания. Это делает человека неприметным, обращает его в чистое присутствие. Мудрость китайской традиции есть вездесущая тайна, таинство света, не замечаемого нами именно потому, что он дан нам с предельной очевидностью. И мудрость эта ценна не своим содержанием, а эффективностью самого сообщения и шире человеческой субъективной воли и понимания.

Прообраз вечно преемственного и вечно воздействующего в человеческой практике представлен ритуалом — подлинной основой восточной мысли. Будучи стилизованным действием, ритуал выступает приметой воли, знаком возвышенных качеств жизни и представляет собой, как говорили в Китае «сердечную технику», обеспечивающую эффективность без усилия, ибо ритуал свершается в пространстве «единого сердца», «единой телесности» бытия. Не разрозненные данные умозрения или чувств, а цельная интуиция одухотворенной телесности была условием познания в Китае.

Символизм ритуала есть сведение вещей к их непреходящим качествам, к их символическим типам или к их «семенам». Он обнажает во всех конечных действиях неисчерпаемую действенность. «Высшая древность» в китайской культурной традиции служила обозначением мира извечно ускользающих, подлинно символических «семенных форм», предваряющих и превосходящих все сущее. Эта виртуальная реальность соответствует первичной интуиции телесности, интимной уверенности в подлинности бытия предпосланной всякому опыту.

Наследие традиционной культуры Китая — это не идеи, не понятия, не образы. Это типовые формы, которые указывают на пределы и саму предельность в существовании вещей и потому воплощают особую силу творческих метаморфоз жизни. Их наиболее общим прообразом служила структура графических символов «И цзина». Данный принцип типизации явлений распространялся решительно на все стороны китайского жизненного уклада от политики и медицины до искусства общественных отношений.

Внутренняя логика развития китайской культуры заключается в складывании тех или иных репертуаров типовых форм, которые можно считать результатом проекции матрицы человеческой практики. Образ «протоличности», скрывающейся в разрывах или пределах индивидуального опыта, раскрывается в роли основоположника школы, возобновляющего свое присутствие в череде поколений своих преемников. Внутренней пружиной развития типовой формы является тенденция к все более тон-

кой и тщательной стилизации. Форма-тип, будучи воплощений предельности, не может не устремляться сама к собственному пределу, не может не соскальзывать во фрагмент, нюанс, экспрессивный штрих. В конце концов, она с неизбежностью растворяется в бесконечно сложной сети соответствий между вещами.

Так типовая форма, возникнув как проекция, метаморфоза первоизданного Хаоса неуклонно увлекает мысль в головокружительную бездну того же Хаоса. Культура же оказывается иллюзорным, хотя и неустрашимым, прикрытием бездонной глубины самопревращения творческой воли. Отметим попутно, что воспитание личности в Китае, которое сводилось по существу к усвоению самоутончающихся типов практики, означало процесс последовательного повышения чувствительности. Этим определялось дидактическое значение культурных норм в Китае.

Когда импульс типизации уже превосходит порог чувствительности восприятия изменяется. Поскольку образа Хаоса не возможно постичь, то он воспринимается как простое существование мира во всем его многообразии и богатств природных форм. Для посвященных в его символическое измерение он свидетельствует о жизни, осознанной до последней мелочи и, следовательно, о полноте человеческого присутствия в мире. В сущности, этот мир — экран, или декорум, бытия. Он призван не выявлять, а скрывать. Непонимание же символической глубины этого мира заставляет видеть в нем лишь отражение идеальной или материальной реальности. В этом случае происходит «расколдовывание» мира.

Круговое движение типовой формы от первоизданного хаоса («беспредельного» — уцзи) к хаосу эстетически свободной жизни («великий предел» — тайцзи) обеспечивает связь между природой и культурой. Соединение первоизданного хаоса и хаоса эстетизированной жизни, «пустоты» и «формы» основное содержание китайской традиции, заслоняющее собой долгий путь мысли и потому полное тайны. Эти виды хаоса подобны друг другу не по аналогии, а по завершению, в силу самого качества своего бытия, носящего конкретный и текучий характер. Тождество «пустоты» и «формы» есть совпадение, которое оправдывается не дискурсивным знанием, а скорее темой иронии, обозначающей суть беспредельной предельности.

Несложно увидеть, что стиль традиционной культуры Китая является продуктом круговорота типовой формы. Так, история китайского изобразительного искусства раскрывается как чередование периодов синтезирования стильности и натуралистической манеры в типовой форме. Достигнутый синтез разлагается на экспрессионистские и фигуративные элементы изображения, что характерно для китайской живописи X–XVII вв. Наиболее ярко распад классической образности проявлялся в творчестве живописцев, вдохновлявшихся «безумным чань», поскольку именно буддизм выявлял пределы традиционного мирозерцания в Китае. Каждый раз разложение типовой формы в искусстве сопровождалось все более обостренным сознанием внутренней противоречивости традиционного эстетического идеала. С XVII в. традиционный художественный синтез разрушился окончательно, выродившись в сосуществование разнородных

изобразительных манер. Со времени маньчжурского завоевания в Китае возобладали отождествление художественного образа с явлениями физического мира. Господство натурализма в искусстве было верным признаком торжества идеологической интерпретации мира, что откликнулось резким усилением догматизма, нетерпимости, всевозможного запрещения. К XIX в., с империалистическим завоеванием традиция исчезла из вида, скрылась в толще культуры, но отнюдь не потеряла своего влияния. Идея символической глубины опыта, вечно преемственности бодрствующего Сердца продолжала составлять самый общий фон и политических, и эстетических, и религиозных принципов Китая.

Вышесказанное позволяет осознать особенности восточной цивилизации в контексте традиционной культуры Китая и понять, почему сегодня Китай, в современной культуре не теряет внутренней связи с основами собственной духовной традиции древности в вечной преемственности своей истории.

1. Афоризмы старого Китая. М., 1988. С. 149-152.

2. Виноградова Н.А. Китайская пейзажная живопись. М., 1972. С.111-126.

3. Малявин В. К типологии цивилизаций Запада и Востока // Проблемы Дальнего Востока. 1993. № 3. С.45-57.

Б. И. Джинджолия

Екатеринбург

УРОКИ КУЛЬТУРЫ ДЗЭН

Дзэн-буддизм оказал глубокое влияние на культуру буддийских стран Дальнего Востока, в Японии же это влияние было и остается утонченным и всеохватывающим. Здесь произошла непосредственная конвергенция религиозной философии и эстетики, которая не имеет аналогов по своей глубине в анналах современной цивилизации. Несмотря на внешнее сходство некоторых дзэнских культурных форм с современными западными, особенно, модернистскими течениями (прежде всего в живописи и архитектуре), отличительно-существенным качеством первых является их направленность на пробуждение латентной способности наблюдателя к *прямоту*, незамутненному и незагроможденному анализу и категоризации, восприятию. Воплощая один из основных дзэн-буддийских принципов «не опираться на слова и символы», культура Дзэн сделала *намеком* сутью всех своих форм. Шедевром такого искусства намека является японский сад камней — воплощение буддийской философии Пустоты.

Пустой сад, покрытый белым песком, выражает Пустоту, идентичность с абсолютным Присутствием, *Таковостью*. Несколько групп камней различного размера и формы, в кажущейся бессистемности разбросанные по песку, являются самовыражением Пустоты, предоставляющей

всему быть так, как оно есть, действовать в полной взаимозависимости со всем сущим и, в то же время, в абсолютной свободе. Подлинная Пустота — не отсутствие вещей и существ этого мира, не отрицание их бытия. Каждый камень находится сейчас здесь, в пустом песочном саду, в своей уникальности и равноценности, *оформленный* Пустотой, пребывающей вне какой-либо формы, вне времени и пространства.

Сад камней — не произведение природного мистицизма, хотя выглядит почти как природное явление, а продукт творческого выражения реализации Пустоты, как истока всего сущего и *собственной* подлинной Самости наблюдающего. Последний факт является ключевым в понимании дзэнского сада и вообще всей культуры дзэн, поскольку в конвенциональном смысле сад лишен какой-либо красоты — он просто есть. Подобное произведение искусства невозможно подвергнуть критическому анализу, поскольку оно в полной ясности выявляет свои очертания — *появляется* — лишь *после* того, как происходит «взаимопроникновение» наблюдающего и наблюдаемого или, вернее, осознание отсутствия разделения между ними. Таким образом, по сути, в мире дзэнской культуры не может быть наблюдателя — лишь участник, понимающий намек, то есть лицо с определенной ответственностью, вырастающей из ясного осознания своей абсолютной свободы и зависимости. Понимание этой ответственности приводит к пониманию степени культурности человека как глубины осознания им окружающего мира и себя в нем.

Важнейшим уроком культуры Дзэн является указание на то, что мы должны *переживать* произведения искусства и в целом мир вокруг нас, нежели *анализировать* их. Если мы способны сделать это, то внезапно в мире не оказывается ничего мертвого, за исключением некоторых человеческих существ. Способность подобного непосредственного восприятия дает возможность видеть подлинную, а не утилитарную, красоту во всем, в том числе и в обыденных вещах. Осознание этой красоты способно вытеснить наше желание обладать ими или нежелание потерять их: желания, лежащие в основе человеческого насилия и страха. Понимание этого урока подводит нас к выводу о том, что важнейшей составляющей цивилизованности современного человека должна быть приобщенность его к находящейся у нас пока в зачатке *культуре созерцания*.

С. Р. Вяхирева

Томск

СУФИЙСКИЙ ТЕКСТ КАК АРЕНА МЕЖКУЛЬТУРНОГО ДИАЛОГА

Учитывая первоначальную предпосылку о неприемлемости движения в русле какой-либо проблематики сугубо понятийно-аналитическим путем, не хотелось бы, однако, целиком полагаться только на эмпиризм. Со-

четая разумное с полезным, мне видится возможным придать некий колорит и разнообразие в области темы касающейся культуры и цивилизации через обращение к суфизму (исламскому мистическому течению) и рассмотреть особенности интерпретации суфийского текста в рамках суфийской культуры и за ее пределами.

Таким образом, интерес моей работы (а равно и задачи) распределен среди вопросов касающихся отдельных феноменов (текст, несущий некий мистический опыт, в принципе, с не концепциализируемым* содержанием и особенности его трансляции и восприятия) конкретной культуры (исламского мира в целом и суфизма в частности) в их соотношении с общемировой цивилизацией в русле герменевтической проблематики. То есть, как по сути не суфийский текст воспринимается суфиями как суфийский и несет для них духовное содержание, и каким образом человек, не являющийся adeptом суфизма, и даже не включенный в мусульманскую этнокультуру, может находить в суфийском тексте эзотерическое содержание.

Следовательно, цель работы — показать некоторую диалогичность текста суфийской культуры перерастающую в межкультурную диалогичность. Попытка раскрыть данные пересечения сопряжена с необходимостью рассмотрения методов интерпретации суфийского текста как некоего культурного феномена, касающегося межкультурного диалога через эзотерическое содержание текста несущего данное содержание. Специфика же суфийского текста обусловлена рядом особенностей, в частности, его трансляцией и восприятием.

Для разъяснения данных особенностей можно обратиться к исследовательской традиции в области суфизма. Например, существует последовательный и глубокий философский анализ суфийского текста и процесса его восприятия у А.В.Смирнова. Этот автор предлагает оригинальную «технику калейдоскопа» для понимания особенностей интерпретации суфийского текста. Данная техника подразумевает три вида познания применяемых интерпретатором текста: рациональное, чувственно-эстетическое созерцание и мистическое познание. В результате — получение мистического опыта от прочтения текста (эта техника перекликается с бартовской структуральной деятельностью и с «парадигматическими объектами»). Таким образом, Смирнов позволяет увидеть текст уже не как статичный материал, но как живого динамичного собеседника, который позволяет отправиться читателю в небывалые дали индивидуального пути открывающегося перед ним посредством текста. То есть текст служит толчком для сознания интерпретатора, открывающего свой мистический путь.

С привлечением классики герменевтической традиции, а именно диалогичности Гадамера, можно осуществить некоторое наполнение герменевтической схемы живым культурным феноменом. Получится неожиданный результат, который в силу своей актуальности и новизны для герменевтической традиции в целом и для понимания суфийского текста в частности потребует своей дальнейшей разработки. А положение таково, что суфийский текст, в силу своей многомерности, исторически развива-

ясь в диалогичности с интерпретатором, постоянно перерастает интерпретатора, что определяет необходимость постоянного духовного роста.

Таким образом, в суфизме при прочтении текста с помощью мистического языка человек является как путем, так и целью своего пути, так как задает комбинаторику горизонтов понимания, а текст при этом служит многомерным пространством для их осуществления. Происходит самодвижение человека в рамках сознания, где текст является провоцирующим толчком для выхода за эти рамки.

Мистические переживания, вызванные общением с текстом, в среде суфиев принято считать определенным путем каждого конкретного человека. Путь каждого суфия укладывается в содержание изучаемого им текста. Текст не просто изменяет свое содержание в диалоге с интерпретатором, но в своей историчности постоянно превосходит читателя. Иными словами текст исторически развивается в диалогичности с интерпретатором, постоянно перерастая его сознание, что определяет необходимость непрерывного мистического роста, так как текст все время перерастает возможности его осознания. Человек должен постоянно стремиться осмыслить новое содержание. Поэтому суфизм и суфийский текст — это не концепция, а путь постижения. Путь, который доступен каждому «надеющемуся на Бога».

Для нас не важно, есть ли предел перерастания в ходе диалога с интерпретатором в историчности текста (это тема отдельной беседы), но важно, что существует перерастание диалогичности текста и возможность его интерпретации из отдельного феномена в межкультурное общецивилизационное пространство. Ведь такая методология подхода к тексту позволяет суфиям, с одной стороны, воспринимать им по существу не-суфийские тексты в сущности своими, открывающими определенный суфийский мистический опыт. А также позволяет видеть в самых разнообразных авторах (даже не принадлежащих исламу) суфиев (об этом подробнее см. Индрис Шах. «Суфии»). С другой стороны существует возможность воспринимать мистический опыт посредством суфийского текста человеком не являющимся адептом суфизма. А также известно достаточно суфийских авторов, распространенных и почитаемых в не-исламском мире (особенно поэзия Низами, Омара Хайяма и т.д.).

Таким образом, наблюдается органическое и несомненно продуктивное вложение суфийской культуры в целом и суфийского текста в частности в общецивилизационную матрицу бытия и некоторые духовное взаимодействие на основе текста. Поэтому интересно и немаловажно дальнейшее раскрытие данной связи, как и более углубленное рассмотрение методов и интерпретации суфийского текста как части межкультурного диалога.

Примечание: *концептуализация* — термин, производный от *conceptio*, связан с пониманием. Не путать с термином *концептуализация* (от *conceptus*), связанным с содержанием понятия, т.е. со смыслом.

САКРАЛЬНЫЕ ТЕКСТЫ В РАКУРСЕ АНАЛИЗА РАЗЛИЧНЫХ ТИПОВ КУЛЬТУР

Религия представляет собой явление в истории человечества, в котором раскрывается его духовная эволюция. Она является социальным феноменом. Возникая в определенном социуме, религия как «коллективная душа социального организма» (Э.Дюркгейм) является «символический моделью общества» ((Р.Белла), формирующей человеческий опыт и зарождающуюся культуру, и передает поколениям ее ценности; интегрирует общество, в котором она выступает как регулятор человеческих отношений; как традиционный способ идентификации она является средством понимания личности и истории. Религия и культура представляют собой единую целостность, в которой наблюдается взаимодействие и взаимосвязь культуры и религии как двух духовных явлений, но доминирующая роль в данной целостности принадлежит религии, поскольку религия, став сакральной основой конкретной культуры, определяет ее парадигму, т.е. религия — сакральное ядро культуры. Наиболее ярко данное явление представлено в христианстве и исламе, определившими идеалообразование и ставшими сакральной основой своеобразных и уникальных типов культур — христианской и мусульманской.

Христианство и ислам — родственные религии, они берут начало из единого истока — религии Авраама, поэтому имеют в своей основе много общего, но, вместе с тем, и различного, в чем, собственно, находит объяснение то, что христианская и мусульманская культуры — это разные типы культур. Поскольку основные мировоззренческие идеи христианства и ислама сконцентрированы в сакральных текстах этих религий — Библии и Коране, то их можно рассматривать в ракурсе анализа данных типов культур.

Характерной особенностью религиозного мировоззрения христианства и ислама является идея креационизма. Утверждая своеобразную концепцию мира и человека, религиозное мировоззрение данных религий основывается на понятии Бога как Творца мира и человека. Сама идея Божественного сотворения утверждает духовность человека, без которой невозможны созидание и творчество. Так, в Библии и Коране особо подчеркивается принятие человеком при его сотворении Духа Божьего: «И создал Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни...» (Быт 2,7), «Воистину Я сотворю человека ... Когда же отолью его и вдохну от Моего духа...» (15:26, 27) [1]. Человек отмечен духовностью. Как культивируют христианство и ислам, духовность есть присутствие Духа Божьего в человеке, без которой немыслима культура. Сущность культуры и определяется Духом. Христианская концепция духовности исходит из толкования духовности как принятие человеком от Бога бла-

годати Божьей через Бога-Святого Духа, чем объясняется сущность человека как образа и подобия Бога. В исламе концепция духовности показывает связь человека и Аллаха, который непосредственно вдохнул от Духа Своего в созданного им человека, чем наградил духовными качествами, соответствующими Его 99 Прекрасным Именам. В этом признано, хотя и не прямо, подобие человека Богу.

Но на самом процессе творения мира и человека в Библии и Коране делаются разные акценты. Так, Библия начинается с описания процесса творения, осуществленного по слову Божьему. После описания того, что сотворено Богом, следуют слова: «И увидел Бог, что это хорошо» мы ясно видим отношение Бога к своему творению: «это хорошо», Ему самому нравится, поскольку «так совершенны небо и земля и все воинство их» (Быт 2,1). Здесь акцентируется внимание на объекте творения: оно прекрасно. Венцом творения, согласно христианству, является человек. Он стоит над природным миром. «Не много Ты умалил его перед ангелами; славою и честию увенчал его; поставил владыкою над делами рук твоих; все положил под ноги его» (Псалтырь. Пс.6), — утверждается в Библии. Е.А.Фролова отмечает, что в христианстве аристотелевский взгляд на природу, согласно которому природа самоцельна и самозаконна, сменяется воззрением на нее как на созданную для человека. «Она лишается самостоятельности, что открывает возможности для превращения ее в объект произвола. Человек больше не является частью космоса, он вырывается из природной жизни, становится вне ее и над ней» [2].

В Коране при описании процесса творения акцент смещен с объекта на субъект: мир прекрасен и совершенен благодаря Мудрости Создателя. Коран начинается не с описания сотворения мира, о котором не раз повторяется в его аятах, оно как бы отодвинуто на второй план, не является главным, а с утверждения могущества Аллаха: «Во имя Аллаха, Милостивого и Милосердного. Хвала Аллаху — Господу (обитателей) миров, Милостивому, Милосердному, Властителю дня Суда!» Все, что создано Аллахом, достойно восхищения, но еще большее восхищение вызывает Создатель, Мудрость и Совершенство которого не знают границ. Человек является одним из творений Бога, и хотя природа создана для человека (16:10, 10:82, 83), но она не подвластна ему. Человек пользуется природой, но предупрежден: «Не производите расстройств на земле после ее устройства (7:54). Человек принимает от Бога свет разума. И как разумное существо, он знает, что истина — это единство человека с миром, с Богом. Таким образом, в Библии утверждается возвышение человека над миром. В Коране человек вписывается в мир, как один из его элементов, что вовсе не умаляет его достоинства, но усматривает гармонию человека с миром, природой.

Важным моментом в Библии и Коране является изгнание Адама и Евы из рая. «Символ грехопадения Адама» подразумевает понятие сущностной природы человека, его конфликта с самим собой, его отчуждения от самого себя» [3], когда человек не может найти гармонию не только с внешним миром, но и в самом себе, в мире внутреннем. Проблема познания тесно связана с проблемой утраченного совершенства. Пути достиже-

ния совершенства в Библии и Коране едины, поскольку критерием духовности в сакральных текстах является духовное. Именно духовное совершенство возвращает человека к первоначальному образу, когда в нем отражались Божественные качества. Для достижения совершенства культуры христианства и ислама представили идеалы. Разные идеалы совершенства в данных религиях обусловили и ментальность христианской и мусульманской культур. Так, христианским идеалом является образ Иисуса Христа, искупившего крестной смертью первородный грех, переданный потомству Адамом и Евой. Именно с искупления первородного греха Иисусом Христом в христианстве утверждается человек как личность. Образ Иисуса Христа стал центральным образом христианской культуры. Отсюда страдания, играющие роль очищающего огня, и смирение перед волей Бога являются основными категориями, вошедшими в понятие «вера». Вера в Христа дает определенные гарантии человеку, сама по себе возвышает его и дает надежду на Царствие Божие.

В Коране человек признан личностью со дня его сотворения. В исламе не признается первородный грех, не передается потомству, как в христианстве, поэтому и нет необходимости в искупителе: «никто не понесет ношу чужую». Человек, признанный личностью, несет на себе ответственность за деяния, поступки и помыслы. Собственно, нарушение запрета Аллаха и съеденный плод с дерева познания Адамом и Евой в Коране трактуется как осознание ими своей вины и, соответственно, принятие на себя ответственности за свое деяние. Поэтому в культуре ислама не фиксируется первородный грех как отпадение от Аллаха, что имеет место в христианстве. Достижение совершенства в мусульманской культуре возможно при этическом отношении к миру, людям, на что в сакральном тексте акцентируется особое внимание. Вера в Бога означает не отказ от земных благ, не путь страдания, а предполагает нравственное отношение ко всему, что создано Аллахом. Вера, как понимает Пророк Мухаммед, есть разделение добра и зла, она та лакмусовая бумага, которой проверяется человек, его деяния, поступки и помыслы. Открытые врата рая — надежда всякого правоверного, сумевшего взрастить в своей душе ростки духовности.

Таким образом, в христианской культуре человек, признанный личностью, ставится в зависимость от Христа, искупившего грех всего человечества. Но эта зависимость несколько «принижает» человека. В мусульманской культуре подобной зависимости нет. В человеке ценятся его личностные качества, а вера помогает ему достичь совершенства.

В христианской культуре культивируется высокий идеал, возведенный И.Христом: «Будьте совершенны, как Отец ваш совершенен». Идеал совершенства завышен, не может быть достигнут в земной жизни. Христианство направлено в мир иной, Царство Небесное, поэтому в христианстве наблюдается разрыв между бытием и долженствованием.

В мусульманской культуре идеал совершенства «занижен» по сравнению с христианством, но приближен к самому человеку. Идеалом совершенства является образ Мухаммеда, Пророка, но человека земного, и поэтому идеал в определенной мере достижимый, поэтому разрыва между

бытием и долженствованием в культуре ислама не наблюдается. Вместе с тем, в исламе культивируется и высокий идеал совершенства — отражение Божественных качеств, выраженных в Его 99 Прекрасных Именах. Высшая награда для праведника — узреть свет Господа, что возможно при достижении высокого идеала совершенства, когда человек будет вправе находиться с Богом в единой плоскости. Как и в христианстве, это высокий идеал — «заоблачный», но подобная перспектива вырисовывается для человека и в Библии, и в Коране.

Итак, христианская и мусульманская культуры — разные типы культур, ментальность которых обусловлена идеалами, представленными мировоззренческими идеями христианства и ислама.

1. См.: Коран. Пер. с араб. и коммент. М.-Н. Османова. М., 1995.

2. Фролова Е.А. Человек — мир — Бог в средневековой исламской культуре // Бог — человек — общество в традиционных культурах Востока. М., 1993. С.146.

4. Тиллих П. Избранное: Теология культуры. М., 1995. С. 194.

В. Д. Шмелев

Екатеринбург

КОММУНИКАТИВНЫЙ АСПЕКТ ТЕОЛОГИЧЕСКИХ ВОЗЗРЕНИЙ И.КАНТА И В.С.СОЛОВЬЕВА

Если говорить об отношении учения В.С. Соловьева к кантовской этикотеологии, то, очевидно, что оно представляет собой конкретное проявление культурной коммуникации русской и немецкой философии. Хотя кантовские религиозные идеи были известны в России уже в начале XIX века и философствующие теологи неоднократно обращались к «Религии в пределах только разума», рассматривали моральную веру с ее постулатами бытия бога и бессмертия души, тем не менее религиозные новации немецкого философа не получили у них должной поддержки. Больше того, они подверглись строгой критике как не соответствующие православным установлениям. Лишь к концу столетия, когда российское общество вступило в полосу быстрых социальных перемен (захвативших и православие) открылся широкий шлюз для беспрепятственного проникновения кантовских религиозных идей в теоретические построения русских философов. Философско-теологическая концепция В.С.Соловьева — явное тому подтверждение.

На первый взгляд, между религиозными воззрениями И.Канта и В.С.Соловьева нет никакой связи: идейные конструкции того и другого философа абсолютно разнопорядковые величины. Действительно, на поверхности кантовская и соловьевская интерпретации истин богословия

предстают как лишенные каких бы то ни было точек соприкосновения. Судите сами. Немецкий философ устраивает бога и других сверхъестественных существ в самом укромном уголке человеческой психики. Он переносит их в область гипотетических мотивационных установок практического разума. Еще один шаг — и они вообще исчезнут. Русский же философ поступает совершенно наоборот. Он помещает бога и его эманации в центр всего мира и приписывает им объективное существование.» Частные существа, как таковые, — пишет В.С.Соловьев, — составляют лишь субстрат или подлежащее мира, бытие же его как единого целого, определяемого общими формами и общей целью, предполагает особое абсолютное первоначало, и это первоначало не есть только основание общих форм и цели мира, но также основание единичного бытия, поскольку единичные существа не имеют отдельного бытия, сами по себе, а существуют лишь в отношении ко всему космосу» [1].

Как видим, В.С.Соловьев дает совершенно самобытную трактовку бытия бога, в корне отличающуюся от трактовки немецкого философа. Бог, с его точки зрения, определяет весь существующий мир: природу, общество и другие проявления человеческой жизни. Именно он задает миру цель развития, направляет человечество к высшим ценностям, придает всем сторонам действительности целостность и единство. Разнообразные предметы и явления мира, в том числе и человек, не существуют сами по себе, так или иначе их бытие имеет своей составляющей божественную сущность.

Такое понимание высшей субстанции, идея о единстве в боге всего существующего, явно не совпадали не только с кантовской концепцией бытия бога, но и с традиционными утверждениями православных служителей церкви. Согласно представлениям церковной иерархии, рядовой верующий отделен от сверхъестественных реалий непреступной стеной. Он — земной червь, тогда как бог является потусторонним всеильным абсолютom, напрямую связанным только с церковью. Мирской поселения может связаться с Господом лишь опосредованно, через этот священный источник. Становясь членом церковной общины, выполняя церковные требования и предписания, мирянин может рассчитывать на милость божью, а также перед ним открывается возможность на какое-нибудь, пусть даже самое минимальное, единение с недостижимым всевышним.

В.С.Соловьев отвергает подобное изображение бога и его связи с обычным, мирским индивидуумом. Он подчеркивает, что «если мы отвлечем безусловное или божественное начало от начала чисто человеческого и от начала природного или от разума и материи, то мы получим Бога внешнего человеку и природе, Бога исключительного и в себе замкнутого; но так как в качестве безусловного Он не может терпеть рядом с собою ничего другого, то здесь необходимым является для него отрицательное отношение к этому другому, то есть отрицательное отношение к началу человеческому и началу природному — к разуму и материи» [2]. Это отрицательное отношение, продолжает русский философ, нашло свое выражение в многократных попытках церковных клерикалов подавить человеческий разум и свободу совести верующих, а также в их неистовом вос-

хвалении слепой, робкой веры, боящейся проанализировать свой собственный предмет. Чтобы исключить посягательства клерикализма на свободное исследование природных и социальных явлений, необходимо, с его точки зрения, ввести новую парадигму, в соответствии с которой божественное, человеческое и природное начала должны быть связаны воедино постоянной и прочной цепью.

Вглядевшись внимательно в эти нововведения русского мыслителя, мы обнаружим их глубинную особенность: по-своему и другими теоретическими средствами В.С.Соловьев решает, тем не менее, ту же самую задачу единения бога с обыкновенным земным жителем, которую задолго до него решили основатели протестантизма. Как известно, они заявили о непосредственной связи бога с верующим человеком и устранили церковь как нежелательного посредника. На долю последней остались лишь проповедь и толкование библейских текстов. И.Кант в своей этикотеологии также отталкивается как раз от этой отправной точки (единства бога и человека), заявляя, что идея бога есть неустранимое следствие познавательной активности философски мыслящего субъекта. Результатом кантовских исканий стало превращение бога в трансцендентальный идеал нашего сознания и отрицание истинности бытовавших тогда доказательств его объективного существования.

Субъективизм немецкого философа, сведение бога к второстепенному элементу человеческого разума, конечно же, не устраивали В.С.Соловьева, воспитанного в православной традиции, согласно которой божественная сущность имеет объективное бытие. Он возвращает создателя в объективный мир и наделяет его абсолютистскими регалиями. Однако, сам факт установления связи бога и человека свидетельствует о том, что между взглядами И.Канта и В.С.Соловьева существует незримое родство: и тот, и другой мыслители строят философско-теологические концепции, исходя из одного и того же принципа.

Другим, не менее важным аспектом взаимосвязи кантовского и соловьевского учений, на наш взгляд, является интерпретация философами соотношения нравственности и религии. И.Кант, разбирая этот вопрос, указывал, что мораль автономна и не зависит от религии. Каждый человек, совершая те или иные поступки, должен руководствоваться исключительно категорическим императивом, который является единственным мерилom моральности практических действий. Только строго следуя ему, нам гарантировано добродетельное поведение и продвижение к верховной конечной цели. Тем не менее, в силу того, что человек не просто носитель разума, но одновременно природное существо, обладающее различными склонностями, тоже побуждающими его к деятельности, он не всегда стремится творить добрые дела, а подвержен влиянию злого принципа. Другими словами, как творение природы, следующее за склонностями по природным закономерностям, человек не всегда может принять в свои практические максимы неуклонное исполнение нравственных императивов. Последнее свойственно ему лишь тогда, когда он действует совершенно сознательно, используя моральную составляющую своего разума. Чтобы предотвратить сползание индивида на более низкий уровень моти-

вазии поведения, необходимо, согласно И.Канту, предположить в нашем сознании существование божественной высшей причины.

И.Кант отмечает, что если достойные граждане принимают в свои максимы трансцендентальные идеи разума, то, безусловно, они совершают поступки, исходя из морального долга, базирующегося на категорическом императиве. Для этих добропорядочных и образованных людей подобное предположение вовсе не обязательно, хотя оно у них непременно присутствует. Для простых же людей, не обладающих соответствующими знаниями, данное предположение — безусловное требование, так как бог, с одной стороны, дает им надежду на достижение счастья, а, с другой, выдвигает определенные угрозы, если индивидум не следует моральным принципам.

Из кантовских суждений о взаимосвязи нравственности и религии с очевидностью следует, что не религиозные установления предопределяют моральные законы и принципы, а наоборот, мораль в некоторых случаях допускает вмешательство религии в мотивацию поведения практически действующих индивидумов. Иначе говоря, моральные нормы — это основополагающие регулятивы человеческого поведения, а религиозные догматы, в лучшем случае, могут выполнять функцию дополнительного ограничителя и ориентира. Статус морали и статус религии, по И.Канту, в человеческой жизни несоизмеримы. Именно нравственные поступки человека порождает его стремление к конечной цели, представляют личности реальное верховное благо, тогда как поступки, требуемые религией, сулят человеку только надежду на призрачное счастье.

Решение проблемы о взаимоотношении нравственных и религиозных истин — постоянный предмет озабоченности и В.С. Соловьева. Русский мыслитель обращался к ней неоднократно и буквально на всем протяжении философского творчества. Основной недостаток кантовских взглядов он видит в том, что И.Кант провозгласил автономность и независимость морали от чего бы то ни было. Обособление морали, по мнению В.С. Соловьева, является ошибочным, поскольку «невозможна чистая безусловно независимая нравственность, то есть свободная от всякого познавательного и эстетического элемента (Кантов практический разум)» [3]. Точно так же, подчеркивает он, как не существует чистое безусловно независимое знание и чистое безусловно независимое искусство. Истина, благо и красота тесно связаны собой и являются выражением сущности истинно-сущего, то есть бога.

Для подтверждения высказанного тезиса В.С. Соловьев проводит анализ представленных в философской мысли этических учений. Самые первые из них, да и большинство из последующих, указывает философ, устанавливали центр тяжести на эмпирических данных нашего ума и считали главным в моральном поведении людей достижение наслаждения, счастья, чувства удовольствия и т.д. В совокупности все эти теории составляют содержание так называемой эмпирической этики, которая основывается на реальностях психологии. Схватывая лишь внешнюю оболочку моральных явлений, такая этика характеризует действующего человека как носителя определенных природных склонностей. Для нее остается недоступной дея-

тельность индивидуума как существа разумного и преследующего жизненно важные социальные цели. Как результат, подобные этические построения игнорируют долженствование и не решают важнейшую проблему нравственности — проблему соотношения добра и зла.

Преодоление негативных сторон эмпирической этики стало возможным, по мнению В.С. Соловьева, только в этической доктрине кенигсбергского философа, обратившегося к исследованию человеческого разума во всех его проявлениях. Всесторонне исследовав уопостигаемый мир человека с присущими ему трансцендентальными идеями, И.Кант совершил коперниковский переворот в решении моральных проблем, переместил анализ последних из чисто эмпирической сферы в сферу высшей рациональности человеческого духа. Благодаря этому моральное нормотворчество из неосознанного и спорадического обрело фундаментальный и всеобщий характер. Ведущее положение в моральном сознании отошло от сущего к должному, которое в категорическом императиве с его формулировками достигло своей наивысшей вершины. Следование этому императиву вменялось в абсолютную обязанность каждого индивидуума.

Соглашаясь с кантовским утверждением об абсолютности и безусловности долженствования, В.С.Соловьев в то же время отмечает, что предложенный немецким мыслителем категорический императив имеет субъективный и формальный характер. Мы должны принимать его, основываясь лишь на нашем идеальном сознании, а никак не на объективной действительности, представленной «нормальным обществом». Через эту апелляцию к нравственному значению человеческого общества В.С. Соловьев благополучно приходит к центральной фигуре религии, к богу как абсолюту. Как раз последний, по его мнению, и придает объективный и абсолютный характер нравственным императивам, связывает воедино истину, добро и красоту. Следует подчеркнуть: русский мыслитель не отвергает кантовских представлений о природе нравственного законодательства. Он считает их вполне правомерными, правда, для чрезвычайно узкой сферы, для сферы формирования мотивов, избираемых людьми в практической деятельности. Что же касается самой этой деятельности, то она подчинена, согласно В.С. Соловьеву, божественной первопричине. Фактически русский мыслитель не порывает полностью с кантовскими взглядами, а стремится их дополнить и расширить. Более того, между И.Кантом и В.С. Соловьевым как бы протягивается неразрывная нить: оба выводят наличие верховного главы мира, основываясь на потребностях осуществления нравственных принципов.

Приведенные факты связи кантовской и соловьевской интерпретации религии свидетельствуют: несмотря на большие расхождения во взглядах мыслителей, в глубинах их учений содержатся явные черты схождения. Во многих частях философско-теологической системы В.С. Соловьева отчетливо видны следы влияния кантовской религиозной мысли.

1. Соловьев В.С. О действительности внешнего мира и основании метафизического познания // Собр. соч. В.С. Соловьева. Брюссель, 1966. Т. 1. С.225.

2. Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Собр. соч. Т. 2. С. 161.

3. Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Собр. соч. Т.1. С.345.

МОТИВЫ НИЦШЕ И ДОСТОЕВСКОГО В ПРОЕКТЕ КУЛЬТУРЫ РУССКОГО СИМВОЛИЗМА

Философские размышления Достоевского и Ницше, инициированные европейским событием нигилизма, обозначили на пороге XX века кризис классической метафизики, кризис культуры, переломный момент в человеческом существовании. Русский писатель и немецкий философ, эти «братья по духу» (Т. Манн), продумали и пути разрешения кризиса, выдвинув оригинальные проекты бытия человека в мире, проекты культуры, наметив контуры возможных парадигм неклассического философствования. Предложенные ими альтернативные решения дают о себе знать в исканиях отечественной и западноевропейской философии XX века. В этом смысле воображаемый диалог Достоевского и Ницше продолжается, и продолжение это, так сказать, «материализовано» в различных философских направлениях. Весьма показательны в этом плане философские поиски русских символистов, предложенные ими проекты культуры, проекты «пересоздания жизни».

В метафизических мирах Достоевского и Ницше, сложившихся под знаком осмысления «смерти Бога», имманентное и трансцендентное, религиозно-этическое и эстетическое измерения культуры оказались резко разведенными. Низложив христианского Бога и европейскую мораль как фикции, Ницше представил новую версию эстетического мироистолкования. Мир, лишенный иллюзии трансцендентного, стал всецело имманентной реальностью становления, «толкующим бытием», требующим от человека в полной мере осуществить свое призвание «оценивающего», истолкователя мира и художника-творца. Достоевский, обнаружив трагизм свободы и двойственность красоты, нарисовал проект мира и культуры, доминантой которого должно было стать религиозно-этическое преобразование человека. Имманентизму ницшевского проекта в мире Достоевского противостоит «новая трансценденция» (Ж. Делёз), обосновываемая изнутри трагического экзистенциального опыта личности. У Ницше единственным достоянием человека стала жизнь, «земля». Достоевский смог преодолеть пропасть между живой жизнью и трансценденцией, «землей» и «небом» только посредством «метафизического скачка» (А. Камю). Найти органическое соединение имманентного и трансцендентного, «земли» и «неба», эстетического и этического, вписать «в христианский контекст ницшевское возвеличивание творческого устремления» [1] — стало для русских символистов задачей, решение которой определяло успех возведения здания новой культуры.

Тема кризиса культуры — в истоках мировоззренческих поисков русских символистов. И в осмыслении этого события Ницше — ключевая фигура, «лезвие всей культуры» (А. Белый). Ницшевский «критицизм»,

разрушая «безукоризненную окаменелую маску» классической культуры, «мертвый образ жизни», ставит человека и его культурное существование над обрывом. «По линиям разлома» вторгается бездна. «...Снимается предохранительное ограждение от хаоса из мертвых образов, мыслей и знаний; проваливается культура...» [2]. «Рев хаоса» побуждает человека либо изобретать новые завесы, закрывая «окна в глубину», либо, не опуская глаз, идти по новому пути, к пересозданию культуры и жизни. Вместе с «ревом хаоса» врывается жизнь, и отныне благодаря Ницше мы знаем, что человеческое существование — всегда на грани жизни и хаоса. Как претворить хаос в жизнь, в культуру — перед таким вопросом, согласно А. Белому, ставит нас Ницше. В этом ключе поэт трактует и феномен Достоевского. Творчество Достоевского становится символом вторжения бездны, хаоса, вызывающего к принципиально новому творчеству форм, к религиозному возрождению человечества.

Корни кризиса культуры, истоки богооставленности человека видятся русским символистам в кризисе индивидуализма. Вяч. Иванов апеллирует в его истолковании к Достоевскому. Русскому писателю, как никому прежде, удалось гениальное изображение «путей отъединенной, самодовлеющей личности». Именно он осознал «опасность всемирного идеализма», изобразив в эпилоге «Преступления и наказания» апофеоз распада человечества на замкнутые, самодовлеющие единицы. «Идеалистический символизм», противопоставляемый Ивановым символизму «реалистическому», — один из симптомов наступающего в культуре «великого всемирного идеализма». Здесь символ, выражающий неповторимое субъективное переживание и не имеющий никакого отношения к трансцендентной сознанию реальности, — лишь «условный знак, которым обмениваются заговорщики индивидуализма» [3]. Фигура и творчество Ницше, воплотившие в себе апофеоз индивидуализма («мнится, вся языческая божественность сосредоточилась отныне в полновластном я») приобретают значение символа. Он указывает на неизбежность новой культуры, выходящей за пределы «идеалистического индивидуализма». «Сверхчеловеческое уже не индивидуальное, но по необходимости все-ленское и даже религиозное» [4].

А. Белый писал, что «великий индивидуалист Ницше для целой группы русских символистов явился в свое время переходом к христианству. Без Ницше не возникла бы у нас проповедь неохристианства» [5]. Стремление дать убедительный ответ на «вызов Ницше» инициировало построение концепции культуры, открывающей возможность синтеза мотивов Ницше с русской религиозной традицией. Символизм, по словам А. Белого, это «строимое мирозерцание новой культуры». Его главная интенция — преодоление душевной раздвоенности личности, разрыва между «инстинктивно-творческим началом жизни» (Вяч. Иванов) и трансцендентными ей культурными формами. Это преодоление возможно путем возврата к единому стволу, породившему раздвоение, к стволу дерева жизни. В устремлении к жизни пафос символизма восходит не только к Ницше, но и к иенским романтикам и Шопенгауэру. Дионис и символизирует инстинктивно-творческое начало жизни. Однако ницшевский феномена-

лизм, радикально устраняющий при помощи понятий «дионисийского», «жизни» саму антитезу феноменального и «истинного» миров, был неприемлем для символистов. Ницше, интерпретированный соответствующим образом, помогает перекинуть мост от имманентной реальности явления к истинно сущему. Согласно А. Белому, благодаря Ницше «сама действительность начинает казаться стеклянной. Это футляр иного» [6]. Символ образует связь между двумя мирами, действительность феноменальная — символ иной действительности, окно в Вечность. Ницшевское понимание жизни как рождающего себя творения искусства перетолковывается в духе философии Вл. Соловьева. Трансцендентная форма, Мировая Душа, Вечная Женственность, будучи имманентной феноменальной действительности, пробуждает в человеке, художнике-творце «стремление к высочайшему». Дионисийское начало, «оргийное» и «экстатическое», претворяется у Вяч. Иванова в «эрос трансцендентной формы» («Эрос Невозможного», «эрос божественного») — стремление постичь феномен как символ иного, реальности сокровенной. Понятый так дионисизм предстает не только как принцип художественного творчества, но и как «принцип всей религиозной жажды», а художник — как носитель божественного откровения, теург. В противоположность ницшевскому «художнику-тирану», налагающему печать своей воли на вещи, задача «художника-теурга» — «преображающее мир выявление сверхприродной реальности и высвобождение истинной красоты из-под грубых покровов вещей». Иванов подчеркивает открытость духа, свойственную художнику-теургу, его верность вещам, а не субъективному переживанию; он лишь снимает «пелены, заграждающие рождение слова» и выявление красоты. Следует заметить, что по-своему «верен вещам», точнее становлению как «толкующему бытию», и ницшевский художник. Однако за «пеленами» и «завесами», по Ницше, нет никакой сокровенной реальности, они и есть единственная реальность, и задача художника «соучаствовать» в творчестве «пелен» и «завес», приобщаясь тем самым к божественности мира.

Идея Вечной Женственности должна стать, по мысли младосимволистов, жизнеспособным корнем нового религиозного сознания. И первенство ее выдвижения в России принадлежит, по мнению Вяч. Иванова, Достоевскому. Иванов находит у него созвучие идеям Вл. Соловьева и реалистического символизма: «опыт мировой мистической реальности» — «ощущение женственного в мире, как вселенской живой сущности, как Души Мира» [7]. Этот опыт является залогом истинности основного принципа мирозерцания писателя — принципа «проникновения», *transcensus*'а субъекта, утверждения чужого бытия — «ты еси». Христианство Зосимы, в котором высший божественный смысл, тождественный истине, добру и красоте, предстает как имманентный самой земле, природе, не случайно привлекает внимание Вяч. Иванова. Здесь у Достоевского открывается возможность непосредственного, имманентного рождения веры из самой жизни, иррационального дионисийского начала («вера есть голос стихийно-творческого начала жизни»). Преодоление «принципа индивидуации» в сверхразумном озарении «всякий за всех и за все виноват» созвучно (хотя и не тождественно) идеям символистов об опыте

имманентного преобразования личности в творческом стремлении, о рождении сверхличного, соборного в личном. И все же акцент на всеобщности, на слиянии личности с сокровенным целым сущего оставляет в тени то, что Н. Бердяев называл крайним персонализмом Достоевского. «Жажда красоты преображенного космоса» (Н. Бердяев) заставляет забыть об ощущении абсурдности мира и человеческого существования, столь характерном для писателя, о пропасти, разделяющей несовершенную земную жизнь человека и высший божественный смысл, о раскрытой писателем двойственности красоты. Два цикла идей Достоевского невозможно согласовать в некое органическое единство. Цикл, в котором прорисованы контуры религиозно-экзистенциальной философии с конципируемым в ней трагизмом духовного опыта личности, не вписывался в символистский проект новой теургической культуры. Поэтому Достоевский был в ряде случаев прочитан «слишком по-соловьевски» [8].

Грандиозный проект новой культуры, в которой была бы преодолена пропасть между творческим самоутверждением личности и соборным единением, эстетическим и этическим, дионисийством и христианством остался мечтой. Критики указывали на неосуществимость чаемых символистами сближений. Сомнения были и у самих теоретиков символизма. Оценивая мирозерцание Гете как имманентизм, Вяч. Иванов задавался вопросом: «...может ли этот имманентизм сочетаться с верою в Творца, с представлением о личном Боге вне природы» [9]. И, вероятно, он имел в виду не только Гете, но и вдохновленное последним мирозерцание символизма. Показателен в этом смысле итог философских исканий А. Белого. Четко осознав, что со «смертью Бога» не исчезает метафизическая потребность, он так и не нашел нового способа соединения «земли» и «неба», в конечном счете оценив дионисийское начало как темную, разрушительную стихию, из которой не рождаются имманентно никакие форма и красота. И все же проект культуры русских символистов лежит в русле тех линий мысли, которые получили плодотворную разработку в философии XX века; в нем продуманы антиномии, которые на свой лад разрешают философия жизни, герменевтика, фундаментальная онтология М. Хайдеггера, экзистенциализм, — антиномии, над которыми мучительно размышляли Достоевский и Ницше.

1. Ключ Э. Ницше в России. Революция морального сознания. СПб., 1999. С. 134.

2. Белый А. Песнь жизни // Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 174.

3. Иванов В. И. Две стихии в современном символизме // Иванов В. И. Родное и вселенское. М., 1994. С. 155.

4. Иванов В. И. Кризис индивидуализма // Иванов В. И. Родное и вселенское. С. 22.

5. Белый А. Настоящее и будущее русской литературы // Белый А. Символизм как миропонимание. С. 357.

6. Белый А. Кризис сознания и Генрик Ибсен // Белый А. Символизм как миропонимание. С. 249.

7. Иванов В. И. Достоевский и роман-трагедия // Иванов В. И. Родное и вселенское. С. 304.

8. См.: Толмачев В. М. В ожидании возвращения. О жизни и творчестве К. Мочульского // Мочульский К. Гоголь. Соловьев. Достоевский. М., 1995.

9. Иванов Вяч. Гете на рубеже двух столетий // Иванов В. И. Родное и вселенское. С. 254.

И. В. Цветкова

Тольятти

ПОСТАНОВКА АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ ПРОБЛЕМЫ В ФИЛОСОФСКИХ ТЕКСТАХ М. ХАЙДЕГГЕРА И М. МАМАРДАШВИЛИ

В философии XX века антропологическая проблема возникает как итог развития философской культуры нового времени, которая ориентирована на формирование методологии научного знания. В связи с возникновением целого комплекса наук о человеке обозначилась тенденция опасности поглощения традиционной философской проблематики развитием научных дисциплин. Однако, несмотря на несомненный прогресс, проявляющийся в данной тенденции, философия сохраняет особенность своего подхода к осмыслению антропологической проблемы.

Постановка антропологической проблемы в произведениях многих философов осуществляется на основе «размежевания» с методологией научного познания. Философские произведения Канта выступают своеобразной «точкой отсчета» при постановке антропологической проблемы, и, следовательно, элементом философской культуры, «запускающим» процесс его развития.

При постановке антропологической проблемы М. Хайдеггер считает необходимым обратить внимание на размежевание философского и теоретического подходов. Это находит отражение в приеме *«повторения» обоснования метафизики*, который применяет М. Хайдеггер. Изучая кантовское обоснование метафизики, философ устанавливает его взаимосвязь с вопрошанием о человеке, т.е. антропологией (См.: 1. С.120). Данная дисциплина существенно отличается от других наук способом постановки вопроса о человеке, а также целями, задачами и ведущими предпосылками. В отличие от традиционного истолкования значения слова «антропология», понимаемого как человековедение, т.е. совокупность научных знаний о человеке, Хайдеггер определяет антропологию как «обозначение основной тенденции современной позиции, отношения человека к себе самому и сущему в целом». Таким образом, «антропология не только ищет истину о человеке, но притязает теперь на разрешение вопроса о том, что может значить истина вообще» (См.: 1. С.122).

Интерпретация Хайдеггером «Критики чистого разума» И. Канта выстраивается на основе модели «герменевтического круга». «Повторение» обоснования метафизики Канта — это не просто выводы из проведенного

анализа текста, но, прежде всего, переход на новый уровень постановки философских проблем. Произведение Канта является по отношению к тексту Хайдеггера начальной ступенью в построении антропологии как фундаментальной онтологии. Следуя за логикой Канта, Хайдеггер отмечает, что обоснование метафизики — это аналитика процесса познания, позволяющая выделить в его составе конечное число элементов. Таким образом, основной философской проблемой является не «беспорядочное выпрашивание о человеке», а проблема конечности его существования. М. Хайдеггер пишет: «Лишь конечность и своеобразие вопроса о ней дают ключ к пониманию внутренней формы трансцендентальной «аналитики» субъективности субъекта» (См.: 1. С.127).

Особый тип исследования, применяемый Кантом при обосновании метафизики, М. Хайдеггер определяет как «аналитику» в широком смысле. Она имеет целью не механическое расчленение элементов познания на отдельные части, но, прежде всего, «разрешение» как освежающее освобождение роста онтологии. Аналитика «раскрывает те условия, которые позволяют прорасти онтологии как целому, согласно ее внутренним возможностям» (См.: 1. С.23). Хайдеггер характеризует аналитику как «набросок», который позволяет проникнуть в сущностное строение онтологии.

Интересно провести сравнение интерпретации произведений Канта, проведенной Хайдеггером, с подходом к анализу текстов великого немецкого мыслителя, осуществленного Мамардашвили. В интерпретации М. Мамардашвили на первый план выходит проблема синтеза; он рассматривает Канта, прежде всего, как онтолога. Онтологией является то, что можно получить внутри опыта, как узлы ткани самого опыта, а не какие — то объекты помимо или вне опыта (См.: 2. С.262). В отличие от Хайдеггера, который истолковывает «Критику чистого разума» как учение о методе, оформляя на ее основе фундаментальную онтологию в виде трактата, М. Мамардашвили характеризует свою интерпретацию философии Канта как вариации его основных «тем — эпизодов». При этом философ пытается передать особенности философского мышления, которое он характеризует как «очень натуральное, такое же натуральное, как биение сердца или дыхание. Кант мыслил именно так, как если бы мышление было естественной функцией его организма, который не был создан для жизни» (2. С.7-8). М. Мамардашвили видит свою задачу в том, чтобы «восстановить наполненную чувствами душу» немецкого философа, которая улеглась в кристаллах, текста, развернувшись в горизонтальную плоскость длинной лентой изложения, застыла в нем, и поэтому не видна (См.: 2. С.10). По его мнению М. Мамардашвили, у Канта нет произведений и нет системы, а его тексты объединяет одна тема «вяжущей силы самопознания» (См.: 2. С.15).

Философ устанавливает следующие принципы истолкования текстов Канта, которые могут рассматриваться как общие принципы интерпретации философских текстов в целом. Во — первых, мысли рассматриваются как реальные эмпирические явления, и как реальные явления они подчиняются закону понятности или интеллигибельности (См.: 2. С.11-12). Во-вторых, интерпретация философского текста — это мышление с отсветом *неизвестного* на *известном*. Она как бы предполагает *неизвестное* и

внутри незнаемого формулирует то, что может сформулировать; иначе говоря, формулирует всегда с учетом незнаемого, оставляя тем самым место нашим мыслям. В этом смысле истолкование философского текста — это способ проверки наших мыслей, которые рассматриваются в соответствии с философскими текстами.

В — третьих, интерпретация должна строиться на основе принципа гармоничного соответствия: «Если, я, не меняя *ad hoc* какого-нибудь принципа объяснения, могу понять, не вступая с собой в противоречие, смогу поставить на разумное место совершенно различные мысли Канта и они у меня не будут распадаться в кучу мусора, а останутся космосом, или гармонией, — тогда понимание правильно,» — пишет М.Мамардашвили (См.: 2. С.12).

Сравнение способов интерпретации Хайдеггером и Мамардашвили текстов Канта позволяет установить сходство принципов их истолкования, которое выражается: во-первых, в отношении к философскому тексту как пространству, раскрывающему возможности философского мышления, а также определяющему цели философского исследования и его основания; во-вторых, в характеристике философского текста как «формы» или «структуры», которая, имея лингвистическую определенность, допускает гибкость ее смысловой трактовки.

Необходимо также обратить внимание на различия способов истолкования Хайдеггером и Мамардашвили философских текстов, находящихся отражение в их отношении к нормам философской культуры. Признание Хайдеггером справедливости упреков в насильственности истолкования текстов Канта основывается на том, что философ считает значимыми филологический, историко-философский, лингвистический и т.д. походы к их изучению. Таким образом, характеризуя свою интерпретацию как «насиленную», Хайдеггер имеет в виду традицию «наук о духе», которая внесла большой вклад в исследование философских текстов. С позиции традиционных филологических дисциплин истолкование философского текста Хайдеггером на основе принципа извлечения того, *что хотел сказать мыслитель*, несомненно, заслуживает критического и, в определенной степени, недоверчивого отношения.

М.Мамардашвили, напротив, подчеркивает значимость *музыкальной трактовки* философских текстов для их философского осмысления, нередко противопоставляя ее догматическому подходу к философским произведениям, существующему в рамках «университетской философии». Для Мамардашвили критерием адекватности истолкования философского текста является его ориентация на возможность осуществления акта философского мышления «здесь и сейчас», одновременно выступающего актом реализации свободы. С этих позиций интерпретация текста, хотя и опирается на текстологический, филологический и другие виды научного анализа, однако включает их в качестве вспомогательных средств, отдавая приоритетное значение актуализации «вяжущей силы самопознания».

1. Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. М., 1997.

2. Мамардашвили М.К. Кантианские вариации. М., 1997.

О. А. Мартюшева,
А. А. Черныш

Екатеринбург

ВЛИЯНИЕ КУЛЬТУРНЫХ РАЗЛИЧИЙ НА ВОСПРИЯТИЕ ПСИХОАНАЛИЗА В ЕВРОПЕ И США

Если судить о современном психоанализе по отделу психоаналитической литературы в книжном магазине, то можно увидеть много модных книг, обращенных к широкой публике, по лечению разнообразных психических заболеваний, разрешению межличностных конфликтов. Многие из нас знакомы с трудами Э. Берна, Э. Фромма, К. Хорни, ставших популяризаторами психологических идей в России. Эти книги продаются и покупаются, что свидетельствует о высокой потребности в них большей части современных людей, пытающихся разрешить собственные проблемы. И каждый человек выбирает свой путь их преодоления: будь-то психоанализ, философия, религия, политика, или литература. В XX веке значение психоанализа трудно переоценить и ничто не свидетельствует о том, что в следующем столетии сделается частью безвозвратно ушедшего прошлого. Поэтому актуально обращение к культурным различиям основных психоаналитических направлений: американского и европейского, каждый из которых имеет свои методы и критерии успешности психоаналитической практики. В данной работе мы попытаемся проанализировать глубинные основания, объясняющие специфику психоанализа на европейской и американской почве.

Вслед за М. Вебером мы утверждаем, что особенности применения психоанализа могут быть поняты только в рамках концептуального представления человека о своем существовании, обусловленном, в первую очередь, религиозными догматами, доминирующими в данном обществе. В этом отношении Западная Европа отличается от Америки. Европейский ученый является потомком праздного состоятельного джентльмена, чьей первой целью было скорее знать, чем делать. Европейский ученый склонен подчеркивать свою отстраненность, а американский — впитавший в себя протестантскую культуру — то, что он не интеллектual, а всего лишь обычный человек. «Посему, такие распространенные американские понятия как «приобретение друзей и оказывание влияния на людей» или псевдонаучное «личность суть субъективный аспект культуры» иногда порождают непонимание¹».

В своей работе к спорам о научности психоанализа Н.С. Автономова выделяет: «три аспекта психоанализа — познавательный, лечебно-практический и социально-культурный»², которые развивались независимо друг от друга. Судьба психоанализа в США — сближение с психиатрией, преобладание адаптивных стратегий в лечении. Другое дело — Франция, где преобладает интерес к психоанализу как к социальному и культурному явлению, где расцветает так называемый университетский психоана-

лиз (т.е. научные занятия, а не овладение практическим ремеслом); ведутся дискуссии по чисто теоретическим проблемам. Таким образом, с одной стороны, ярко выражены тенденции заботы о психотерапевтической эффективности психоанализа, а с другой — дискуссии, приводящие к новому осмыслению субъекта. Ж. Лакан и был главным персонажем в таком переосмыслении. Поэтому именно во Франции психоанализ приобретает мощное общеидеологическое философское значение. В то время как в США он направлен на поддержание нарциссических иллюзий человека, заключающихся в том, что его Я автономно, свободно в своем выборе и внутренне не противоречиво.

Таким образом, социально-культурная обусловленность психоанализа приводит к тому, что нарциссизм видится закономерным продолжением природы современного западного общества, побуждающего индивида выпячивать те стороны собственного Я, которые можно максимально эффективно подать, продать окружающим, работодателю, коллегам. Парадокс состоит в том, что нарциссизм, в рамках такой парадигмы благоприятно уживается с готовностью индивида адаптироваться к требованиям социума.

Напротив, глубокие метафизические корни французского психоанализа позволяют его представителю Жаку Лакану подчеркивать глубокую конфликтность бытия индивида в обществе, невозможность примирить свои желания с теми требованиями, которые предъявляет социальность, адаптироваться. В этом случае психоанализ является нарциссической раной для субъекта, так как обнаруживает его изначальную расщепленность и разорванность, фиксируя разрыв между влечением и принципом, наслаждением и законом, желанием и познанием.

Из этого можно вывести фундаментальное противоречие в понимании субъекта психоанализа этими двумя направлениями. Объектом неприятия у Лакана явилась эго-психологии Гартмана. «Гартман... принес нам благую весть, которая позволит нам спать спокойно, — весть о существовании автономного эго... то эго, которое... с фрейдовского открытия рассматривалось как источник конфликтов»³.

Лакан настаивает на том, что жизнь не состоит из цепочки задач, ее нельзя разъять на отдельные проблемы, где есть цели и средства для их осуществления, но жизнь есть серия конфликтов, где любое действие не хуже любого другого. Поскольку всякий выбор неизбежно влечет конфликт: желание всегда встречает преграды, будь то социальные, культурные, внутренние.

Лакан осуждает человека, который снимает с себя ответственность за конфликтность своего Я, полностью доверяя навыкам психоаналитика, принимая его за истину в последней инстанции, за первого специалиста в области человеческой психики, самостоятельно не прилагая сил к духовному росту, самопознанию. Полагаясь только на мнение «эксперта», человек избегает всей полноты, сложности и богатства своей личности, пасует перед парадоксами своего Я, предпочитая легкую адаптацию и суррогаты любви (согласие с нашим внутренним опытом можно купить на психоаналитическом сеансе).

Тем самым роль психоанализа Лакан видит не столько в помощи «адекватного отражения» себя или приспособлении к условиям среды, сколько в шансе умножить знание в себе, удовлетворяя волю-к-эпистемофилии, учитывая то, что окончательное знание о себе недостижимо.

Подводя итог данной работы, мы отмечаем, что американский психоанализ, предлагая «рецепты счастья», ориентируется, прежде всего на разрешение социальных проблем человека, занимаясь вопросами его адаптации, в лучшем случае он «снимает острую боль пациента». Но и европейская психоаналитическая традиция тоже не находит выхода: разрушая иллюзию целостности, она лишь фиксирует глубокую конфликтность человеческого существования и не предлагает конкретных шагов для разрешения этой проблемы.

1. Браун Дж. Психология Фрейда и постфрейдисты. М., 1997 г., С.77.

2. Автономова Н.С. К спорам о научности психоанализа // Вопросы философии. 1991. № 4. С. 58.

3. Лакан Ж. Семинары. Кн. 2. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа. М., 1999, С. 19.

Д. В. Белобородов

Томск

КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ САМОСОЗНАНИЯ ЛИТЕРАТУРНОЙ КРИТИКИ

Формирование дисциплинарного пространства любой гуманитарной науки неизбежно затрагивает решение вопроса о самоидентификации специфических свойств своего предмета, метода и задач. Эти теоретико-методологические проблемы не обходят стороной ни культурологию, ни литературную критику, стимулируя развитие их дисциплинарного самосознания на современном этапе становления зарубежной и отечественной гуманитаристики.

Контуры предметного поля культурологии складываются из того теоретического представления о культуре, которое создается в дисциплинарных рамках «теории и философии культуры», на базе его происходит выделение «истории культуры» из обычной истории.

Итак, предметом культурологии является не сама человеческая деятельность, а те формы и артефакты человеческого бытия, которые обладают повышенным ценностным статусом. Такого рода коммуникативно-аксиологический подход к осмыслению понятия «культуры» и вытекающего отсюда представления о предмете «культурология» видится нам наиболее оптимальным методологическим подходом, позволяющим выявить специфические черты культурогенеза как бессознательной внутрипредметной тенденции и как тсй рефлексивной деятельности вокруг этого

процесса, которая осознает себя в понятийно-дисциплинарных рамках «культурологии».

Что же касается литературной критики, то ее предметно-методологическое поле вовсе не ограничивается изучением художественного мира отдельного текста, специфики его поэтики и анализа межтекстовых взаимодействий.

Ведь критику необходимо определить место изучаемого им литературного текста не просто в историческом, но именно в социокультурном контексте. Ибо те художественно-эстетические шедевры, что не были признаны в хронологических рамках одной исторической эпохи, имеют ценность для экстемпорального бытия культуры, уходящего и вновь возрождающегося в национальной и общечеловеческой памяти. Культурный контекст мыслится критиком и в своей надисторической темпоральности, и в своем историзме. Причем аксиологические доминанты могут по-разному размещаться на временной шкале «прошлое-настоящее-будущее». Так, например, в противовес постмодернистским и деконструктивистским теориям, отрицающим значимость поиска некоего первоначала для гуманитарного исследования, Г. Блум, наоборот, абсолютизирует прошлое перед величием которого меркнут все ничтожные потуги эпигонов современных создателей нечто оригинального. Оппонируя этой позиции, другой современный литератор А. Немзер, умудрившийся вообще низвести критику до уровня репортерской журналистики, вообще игнорирует принцип историзма. У М. Эпштейна аксиологический вектор литературно-критического мышления избирает футурологические доминанты.

Однако все эти дискуссии о литературоведческом историзме как основополагающей проблемной точке самоопределения литературной критики, свидетельствуют как раз-таки о культурологической ориентации филологического мышления, пытающимся обосновать себя в более широком, нежели литературный процесс, контексте. Если прибегнуть к классической культурологической проблеме, посвященной обнаружению критериев демаркации между культурой и цивилизацией, то следует заметить, что если цивилизация распространяет себя в горизонтальной плоскости через экспансию в пространстве, то культура эволюционирует в аксиологической вертикали, где наиболее важен уже не пространственный, а временной фактор, определяющий либо бессмертие великого художественно-эстетического шедевра, либо быстро сменяющийся в широком рецептивном контексте взлеты и падения его популярности, в результате чего прочитанный текст либо забывается, либо остается в национальной и общечеловеческой памяти.

Таким образом, самоопределение литературной критики, стремящейся стать в авангарде самосознания литературы, реализуется через креативизацию оптимального философско-эстетического мировоззрения, базисного не просто на житейско-бытовых, но именно на социокультурных основаниях, так как литературная критика вслед за литературой, всегда стремится к некоему аксиологическому духовному абсолюту, к которому она пытается подтянуть и литературу. Критик становится субъектом культурогенеза, закрепляя его в создаваемом мировоззрении, контуры которого запечатлеваются в пространственно-временной картине мира.

Современное литературоведение предоставляет нам немало любопытных фактов, на материале которых мы видим, как собственно литературоведческие теоретико-методологические дискуссии превращаются по преимуществу в культурологические диспуты. В качестве примеров здесь можно упомянуть последние работы Ю. Лотмана, М. Бахтина, Д. Лихачева. Однако не менее интересными нам представляются те методологические поиски, что ведутся в рамках так называемого «нового историзма», вытеснившего из западноевропейской гуманитаристики устаревшие теоретические установки постмодернизма, структурализма и деконструктивизма. В целом, общий характер поставленных перед этими литературоведами задач можно свести к решению основного вопроса о том, как возможен прирост нового знания в ситуации взаимообусловленности текста и контекста.

Хеден Уайт полагает, что для решения этой методологической задачи необходимо как «текстуальность истории», так и «историчность текста». Последнее представляется нам вполне справедливым, ибо прояснение одного текста через другой не всегда ведет к пониманию. Установление влияния не есть ключ к разгадке становления художественно-эстетического или философского концепта, так как его генезис может быть продиктован и обратным страхом влияния, приводящим, по мысли Г. Блума, к тому, что творческая интенция автора вообще проистекает на свет из недопонимания и неверных трактовок. Поэтому изучаемый текст нуждается в своем прояснении не только через «текстуальный контекст», датированный теми или иными хронологическими рамками, но и через «внетекстуальный исторический контекст», бытие которого отлагается в живой человеческой памяти, хранящей в себе дискурсивный массив незаписанной информации. Разумеется, филологическая ориентированность культурологических усилий критики стремится к тому, чтобы затекстуализировать нетекстуальное. И потому учет «текстуальности истории» не менее необходим. Однако лишенная ценностных оснований гипертекстуализация информационных потоков ведет к тому, что мы теряем эстетические основания канона (Г. Блум) и наше культурологическое мышление подавляется цивилизационным.

Размышляя о ценностных доминантах человеческого бытия, сквозь призму которого рассматривается литературный процесс и осуществляется самосознание самой литературной критики как составной части литературного процесса, критика формирует свой «образ культуры» и посредством его осмысления становится фактически прикладной культурологией. Само собой разумеется, что в борьбе за свою самостоятельность она вряд ли закрепит за собой этот дисциплинарный статус. Тем не менее целый ряд наиважнейших функций литературно-критического мышления можно определить именно так.

Однако, каким же образом литературная критика, реализующая себя в качестве прикладной культурологии, способна помочь «теории и истории культуры» сформировать свое дисциплинарное пространство? Нередко культурологов упрекают в том, что их предмет растворяется в предметной сфере частных гуманитарных дисциплин, а все претензии на инте-

гральное обобщение этих различных предметных плоскостей в единое целое расценивают как очередную спекуляцию на популярных идеях интегрального синтеза, активно эксплуатируемых синергетикой, науковедением, системным анализом, антропологией и других кратковременных дисциплинарных химер, использующих тот миф «метапозиции» и «предельного обобщения», на который еще издавна претендовала философия.

На наш взгляд, формирование предметного поля культурологии возможно только через вычленение в предметной сфере более конкретных гуманитарных дисциплин ее культурообразующих тенденций. Иначе говоря, культурология должна вытянуть из иных предметных пространств их экстерриториальные интенции, несоответствующие частной специфике той узконаучной методологии, к которой тяготеет их принадлежность. Теоретическое дисциплинарное пространство «теории культуры» вне всякого сомнения мета-теоретично, то есть строится на базе уже каких-то исходных теорий. Однако из этого вовсе не следует, что теория культуры должна как-то возвышаться над другими гуманитарными науками. Субстанциальная метатеоретичность ее методологии вовсе не определяет тот факт, что теория культуры должна претендовать на свой трансгрессивный дисциплинарный статус. Наоборот, трансдуктивный характер ее деятельности может быть гораздо более плодотворен.

В действительности культурология находится не в той точке возвышения над миром и остальными гуманитарными науками, где пребывает философия, частью которой является и философия культуры, но в некоем промежуточном звене между метафизикой и другими гуманитарными дисциплинами.

Таким образом, методологической задачей культурологии может стать попытка избавления от излишней метафизичности, которую навевает на нее «философия культуры». Иногда ей следует «заземлять» некоторые чрезмерно абстрактные философские идеи посредством их взаимокорректировки с частными теоретическими концепциями, возникающими в недрах других гуманитарных дисциплин.

Р. Я. Шляпугина

Чайковский

РИТОРИКА В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

Возрождение во II пол. XX в. в Европе и в последующее время в нашем обществе риторической культуры представляется вполне закономерным явлением. Причем происходит не просто восстановление забытого старого, а осуществляется реабилитация риторики в качестве субстанции формирования и развития личности, ее духовного мира.

Предпосылки этого процесса видятся, прежде всего в нарастании тенденций, связанных с доминированием технократического мышления, аб-

солютизирующего роль технологий и технических средств в общественной жизни. Сегодня не обязательно иметь специфический талант, чтоб преуспеть в науке, достаточно усвоить технику научно-исследовательского труда, методику проведения и описания эксперимента, построения и обобщения выводов. Этим и заняты «массовые» ученые. Точно также не обязательно иметь и поэтический талант — можно овладеть техникой стихосложения, прочитав пару книг, и писать не плохие стихи, издавая книги. (В союзе писателей бывшего СССР было более 30 тыс. членов: писателей, поэтов, драматургов, критиков. Понятно, что большинство из них — «массовые» писатели и поэты). Конечно, такая культура имеет и положительные стороны: экономит время и энергию людей — не надо больше изобретать велосипед, достаточно овладеть техникой и технологией действий и можно преуспевать. Но заодно она избавляет нас от необходимости думать.

Историческое же время, нынешнее состояние российской общественности выдвигают социальную потребность в людях (политических деятелях, педагогах, ученых экономистах, предпринимателях), которые способны убеждать и побуждать к действию своими словами и собственным примером. Риторика как раз и является тем феноменом культуры, который направлен на формирование и развитие личностного начала в человеке.

Возрождение риторики обусловлено и коммуникативными причинами. В частности, в связи с расширением сфер общения и ростом потребности людей в самореализации приемов, способствующих плодотворности процесса общения.

По-новому развивающаяся экономическая ситуация также востребовала риторические знания, умения, навыки: в разработке концепции, стратегии, тактики деятельности в учете особенностей аудитории заказчиков, конкурентов, в анализе достижений и просчетов, в убеждении партнеров. И это оказалось важным для получения успеха в управленческой деятельности современных менеджеров и руководителей.

Огромная заслуга риторики в пробуждении самосознания и рефлексии, ибо в условиях кризиса общества обостряются чувства, а разум усиленно ищет выхода. Но сложность в том, что философствующие массы рванулись в объятья суеверий. Суеверия были, конечно, и прежде. Однако теперь они сделали наукообразными и философскими. Их философские системы различные, но интонация, но стиль мышления, но отношение к жизни часто совпадают.

Немаловажную роль в восстановлении риторических традиций сыграли культурно-научные предпосылки. В последнее десятилетие весьма актуализировались гуманитарные науки — науки о человеке, изучающие различные жизненно важные проявления человека — интеллект, эмоции, речь, поведение, общение и тело как эстетическую ценность. Тем не менее следует отметить, что подобного рода исследования не рассматривают человека целостно. Практика показывает, что наличие разветвленной логики не делает речь человека более логической, а ум — изыскным; сложная система лингвистики не мешает нам оставаться безграмотными, бурное развитие стилистики не прибавляет никому оригинальности стиля; серь-

езные усилия психологии и логики, направленные на раскрытие человеческой мысли, не приближают к творчеству в собственных речах и делах; наличие психологии общения слабо решает проблему межличностного общения; многочисленные концепции нравственного воспитания не способствуют усилению ответственности человека за свои мысли, слова и деяния. Иначе говоря, в сфере гуманитарных наук возникло серьезное противоречие между узкодифференцированным подходом к изучению человека и необходимостью его целостного изучения. Разрешение названного противоречия предполагает поиск философско-культурологической «интерсферы» разных подходов к человеку, олицетворяющей собой целостный подход к изучению мыслящей, говорящей, действующей личности. Думается, такая роль вполне посильна риторике, роль интегратора. Ибо в той или иной степени риторика всегда апеллировала и к интеллекту, и к эмоциям, и к речи, и к поведению, и к общению, и к телу человека, о чем свидетельствует история риторики. И с этим сложно не считаться.

Таким образом, представленные выше размышления позволяют сделать вывод о том, что наличие общечеловеческого стремления к самознанию (рефлексии) и, одновременно, разная степень проявления и развития этого стремления в людях делает риторику чрезвычайно могущественным элементом человеческой культуры, порождает разную востребованность ее со стороны разных людей — что и лежит в основании ее различных функций.

Итак, кому и в какой степени нужна риторика?

1. Риторика как образ жизни.

Философский характер риторики заключается в том, что современная риторика ставит очень важные смысложизненные, мировоззренческие проблемы — истины, добра, красоты. Она доносит до широких масс мысли философов, учит рассуждать и теоретизировать, ведя к теоретизации обыденное мышление, поднимая массовое сознание до теоретического уровня.

Отсюда ее функция теоретической легализации, легитимации в общественном сознании существенного своеобразия индивидуальных сознаний.

2. Риторика как профессия.

С момента появления образования риторику как технологию (ремесло) воздействия на массовое сознание ярко проявилась в политическом красноречии, в сфере института преподавателей, учителей, передающих знания, навыки, умения.

3. Риторика как элемент образования представляет собой своеобразный синтез науки, технологии искусства и образа жизни. Отсюда ее функция аккумуляции и трансляции опыта самопознания «*homo sapiens*».

4. Таким образом, мы видим разную востребованность риторики для разных людей и регионов культуры. Это определяет правомерность следующего утверждения: риторика — это традиционный элемент образования, субстанция развития культуры.

ПЕРЕВОД КАК ФЕНОМЕН КРОССКУЛЬТУРНОЙ КОММУНИКАЦИИ

Переводческая деятельность и ее норма, определяющая необходимость языковых трансформаций, относится к культурно-языковым явлениям и, следовательно, исторична и относительна.

Перевод наиболее отчетливо демонстрирует, что язык является бесконечной цепочкой подстановок из знаков, каждый из которых одновременно выступает и как означающее, и как означаемое. Выбор той или иной нормы зависит от желания «понимать» чужую культуру. Поскольку язык может заимствовать концептуальные схемы другого языка, то необходимость трансформаций определяется способностью к усвоению новых понятий, то есть коммуникабельностью данной культуры. В связи с этим встает вопрос: как наиболее полно реализовать коммуникативные задачи кросскультурного посредника — перевода?

Согласно теории перевода в исходном тексте (оригинале) существуют неизменные коммуникативно-ценные элементы (инвариант перевода). Имеется несколько способов их выявления, однако на наш взгляд при этом не учитывается тот факт, что язык выступает в роли интерфейса (феномен разрыва между иллюзией — сферой значений, и механизмом ее создания — грамматикой и лексикой). Вследствие этого переводчик вынужден отказаться от попыток копирования заложенных в оригинал смыслов. Мы считаем, что таким образом коммуникативная ценность перевода снижается.

В оригинале инвариант перевода предстает для переводчика в виде следов (бывших знаков, утративших свое значение). Оригинал является воплощением некоторой идеальной авторской структуры (системы взаимосвязей между конструктивными элементами содержания). Следовательно, во время своей деятельности переводчик должен последовательно выполнить следующие шаги: 1) с определенной долей вероятности воссоздать идеальную авторскую структуру оригинала; 2) построить собственную структуру для переинтерпритации исходной информации на переводящем языке; 3) в соответствии с теорией перевода подобрать необходимые эквиваленты для реализации своей структуры.

Таким образом, если переводчик тонет в бессвязности разнообразных следов оригинала, то его попытка понять связи исходного текста в соответствующей культуре оказывается неудачной. Однако в противном случае реализуется возможность перевода, при которой учитывается языковой феномен интерфейса, что содействует более глубокой кросскультурной коммуникации.

1. *Рушаков В.* Переводимость как свойство коммуникабельности культур // Проблемы общения в пространстве тотальной коммуникации. СПб., 1998. С.300-306.

2. Гутнер Г. Возможна ли коммуникация? // Там же, С. 370-376.
3. Фуко М. Что такое автор? // Фуко М. Воля к истине. М., 1996. С. 7-46.
4. Жижек С. Невыносимая замкнутость бытия // Искусство и кино. 1998. №1. С. 118-128.

Д. Ю. Меркулова

Самара

КОММУНИКАТИВНАЯ ТЕОРИЯ В СОЦИОЛОГИИ ПОВСЕДНЕВНОСТИ А. ШЮТЦА

В последнее время у целого ряда научных дисциплин проснулся интерес к повседневности. Как правило в истории общественной мысли речь о повседневном существовании велась в рамках ее противопоставления чему-то истинному и достойному внимания. Здесь можно вспомнить о противопоставлении практически у всех народов сакрального и мирского, причем истинное бытие признается именно за потусторонним [1]. В эпоху Просвещения «высокая культура» и наука занимают место сакрального пространства, противостоя обыденному, косному, повседневному. В основании реабилитации повседневности лежит феноменологическая альтернатива гуманитарного знания. Феномены повседневной жизни наделяются культурным смыслом, так как они в равной мере являются, с точки зрения феноменологии, реалиями сознания и в таком качестве входят в актуальный мир человеческой культуры.

Феноменологический подход рождает новую интерпретацию социокультурной коммуникации, как способа достижения понимания одного человека другим в повседневном взаимодействии. Подробный анализ типов коммуникативных социальных действий дается в работах австро-американского философа и социолога. А.Шютца [2]. Шютц исследует, если можно так выразиться, «живые формы социальной коммуникации», как они осуществляются на различных уровнях в повседневной жизни. Повседневность для него выступает интересубъективно структурированным и типизированным миром социального действия и коммуникации.

В структуре социального мира Шютц выделяет сферу непосредственно переживаемой социальной реальности, мир современников и мир предшественников. Им соответствуют различные формы социальных взаимоотношений. Как понимается другой и его поведение зависит от того, кем выступает другое человеческое существо по отношению ко мне во временном измерении или в какой из этих сфер я имею с ним дело.

В сфере прямо переживаемой социальной реальности индивид вступает в отношения «лицом-к-лицу» со своим партнером или «Мы-отношения». Это взаимодействие «лицом-к-лицу» есть первичная форма коммуникации, к которой обращается А.Шютц. Пока я напрямую переживаю Тебя, из поля моего внимания ускользает основание моих интерпретаций

Тебя. Мое понимание партнера проблематично. Но я могу в любой момент «спотыкнуться» и задать вопрос: «что ты имеешь ввиду?» Стоит мне задать подобный вопрос и я оставляю непосредственное понимание и восприятие другого. Мое внимание перемещается на глубокие слои нашей интеракции, которые до сегодняшнего дня были не наблюдаемыми и принимались за само собой разумеющиеся. Я больше не переживаю в опыте моего партнера в том смысле, что я разделяю его жизнь с ним, живу в нашем потоке сознания; вместо этого я «думаю о нем».

В пределах мы-отношений можно найти много различий. Другой может переживаться с различной степенью глубины, интимности. Тот факт, что мы можем иметь опыт других с различной степенью полноты очень важен. Фактически, это ключ к пониманию перехода от непосредственного переживания других к опосредованному, который является характеристикой мира современников.

Мир современников — это функция отношений «лицом-к-лицу», современники — это те, о которых я знаю, что они сосуществуют со мной во времени, но которых я не переживаю непосредственно в опыте. Если для «мы-отношений» характерна полнота понимания, постижения другого в его уникальности, то для «они-отношений», доминирующих в мире современников, характерно постижение другого в его типичности. «Идеальные типы» — это интерпретативные схемы для социального мира в целом, они — часть нашего запаса знания. Использование идеальных типов не ограничено миром современников, они могут быть найдены также и в нашем восприятии мира предшественников.

«Мы-отношения» и мир современников — это два полюса между которыми протянуты длительные серии опытов. Чем дальше мы будем уходить в мир современников, тем более анонимными будут становиться его жители, вплоть до той области, где жители мира современников никогда не доступны переживанию.

Структуры повседневной жизни не обнаруживаются и не осознаются здоровым смыслом как таковые. Напротив, здоровый смысл видит этот мир, действует в нем, интерпретирует его посредством скрытых типификаций, используя «идеальные типы».

Концепция «идеального типа человеческого поведения» включает в себя два вида «идеальных типов». Во-первых, это «персональный идеальный тип», который означает идеальный тип другого человека, выражающего себя определенным образом. Во-вторых, это тип «хода действия», означающий идеальный тип процесса самого по себе или просто внешних (видимых) результатов, которые мы интерпретируем как результаты этого процесса. Существует внутренняя связь между этими двумя типами: персональный идеальный тип является производным от типа действия. Типизация упорядочивает социальную реальность и придает ей доверительный характер.

Анализируя свойства обыденного мышления и деятельности, он прослеживает как осуществляется переход от непосредственного личного опыта индивида к социальному как объективному. Другими словами, как повседневная жизнь выступает тем «полем», где происходит конструиро-

вание значимого социального мира. Разрабатывая структуру социального мира и выделяя в ней четыре сферы — сферу непосредственно переживаемой социальной реальности, мир современников, мир предшественников и мир потомков — Шютц показывает какую роль каждая из этих сфер играет в повседневном конструировании социокультурного мира: непосредственное общее переживания мира в сфере «Мы-отношений» выступает для него единственной точкой, из которой можно вывести конституирование intersубъективного мира; обращение к анонимному миру современников, где другой выступает в качестве типа, подводит Шютца к пониманию того, как в повседневной жизни складываются представления об объективных структурах, которые определяют действия индивидов.

Шютц не только анализирует различные формы коммуникации, но и пытается ответить на вопрос: как возможна коммуникация, то есть решить проблему intersубъективности [3]. Принципиальный для коммуникативной теории Шютца тезис звучит следующим образом: в пределах собственного коммуникативного окружения человек до некоторой степени знает другого лучше, чем себя. Здесь Шютц исходит из основополагающих представлений феноменологической психологии, согласно которым в каждый конкретный момент времени поток сознания является чистым переживанием, только переживанием и как таковой он не осмыслен. Другими словами, поток сознания, или жизнь, и рефлексия не совместимы, они противоречат друг другу. Человек никогда не схватывает себя в акте проживания опыта. Но поток сознания другого дан мне в речевой коммуникации непосредственно, то есть в живом настоящем. Воспринимая его мысли и поступки в момент говорения или действия, я, следовательно, знаю о нем, то, что ему самому о себе в данный момент неизвестно. То же самое верно и в отношении «другого», вступающего со мной в коммуникацию: он также наблюдает поток моих мыслей в моем настоящем. Эта одновременность есть сущность intersубъективности, так как она означает, что я схватываю субъективность другого в тоже самое время, как я живу в моем потоке сознания. Поэтому можно определить другое Ego как такой субъективный поток мыслей, который может переживаться в настоящем. И это схватывание одновременно с его взаимным схватыванием меня делает возможным наше совместное бытие в мире.

1. Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994.

2. См. Шютц А. Структура повседневного мышления // Социологические исследования. М. 1988. № 2. С. 129-138; Schutz A. The Phenomenology of the Social World. L. 1972, P. 159-206.

3. См.: Schutz A. The Phenomenology of the Social World. L., 1972. P. 97-102.

МУЗЫКА В КУЛЬТУРЕ И ЦИВИЛИЗАЦИИ

1. Феномен музыки — один из самых загадочных в культуре. Ее анализ возможен в рамках различных подходов, наиболее общими из которых являются культурологический и цивилизационный. Своеобразие этих подходов определяется той ролью, которую играет исследуемый феномен на этапах культуры и цивилизации, а также их особенностями. Разделить всю историю музыки на соответствующие этапы можно лишь условно, поскольку в любой момент своего существования она содержит в себе своеобразие каждого из них. Это своеобразие хорошо проявляется при анализе вопроса о природе музыки.

2. Среди специалистов принято считать, что в музыке выражаются эмоции и переживания человека. Признавая справедливость данного положения, необходимо все же отметить его слишком общий характер, поскольку любое произведение искусства в той или иной мере выражает эмоции и переживания. Специфика музыки в том, что она делает это особым способом, суть которого в непосредственности выражения. Наиболее близким к подобному способу выражения является искусство танца.

3. Определение природы музыки как способа выражения человеческой эмоциональности соответствует общему представлению о сущности культуры, которая в целом есть выражение духовности. Но на примере культуры видно, что нечто выраженное и закрепленное, фиксированное в каких-то материальных формах, нормах или правилах, влияет в свою очередь на духовный мир. Иными словами, выражаемая духовность испытывает обратное воздействие со стороны выраженного, что приводит к ее изменению. Созданные в результате взаимодействия человека с природой простейшие орудия труда, к примеру, по-иному организуют само взаимодействие. Выявленные в ходе наблюдений за природой закономерности погодных условий обязывают человека соотносить с ними свою деятельность. Выработанные в практике общения нормы морали видоизменяют поведение личности. Таким же образом и мир культуры вообще своеобразно пересоздает человека, в чем и проявляется ее человекотворческая функция.

4. Являясь выражением психики, музыка, подобно другим культурным ценностям, вместе с тем стала фактором ее формирования. В границах индивидуальной жизни эти два процесса — выражение и формирование — протекали одновременно. Эти границы совпадают с пределами человеческой жизнедеятельности, непосредственного мироощущения отдельного человека. В данных пределах музыка существует как феномен собственно культуры, а ее значение определяется преимущественно ее свойством быть средством самовыражения состояний индивидуальной или коллективной психики. Культурологический подход в анализе музыки связан прежде всего с этим ее значением.

5. Музыка не только выражает эмоциональные состояния человека, но и порождает их. Они, во-первых, фиксируются и закрепляются в звуке, тем самым, во-вторых, предрасполагаются к новым состояниям. Психика выстраивается в соответствии с музыкой и ее образ есть незвучащая мелодия. В выражениях подобным «душа поет» схвачен общий смысл данного состояния психики. Единство звука и образа является необходимой и достаточной предпосылкой для возбуждения одного из них посредством другого.

6. Бинарность музыки (Ф.Ницше, правда, включал в ее состав еще и понятие), непосредственное превращение звука в образ, и наоборот, сохраняется и в условиях пространственно-временного разделения. Например, звуки созданной в прошлом мелодии могут порождать образы, родившие когда-то эти звуки. Сходные звуки рожают сходные образы, и наоборот. Один и тот же звук рождает схожие образы в различных сознаниях, что создает возможность управления ими, а рожденные под внешним воздействием образы превращаются в соответствующие телодвижения.

7. Музыка может не только формировать определенные черты и стороны духовности в человеке, но и побуждать его к действию. Иллюстраций к данному положению в истории культуры существует достаточно много. Креативность музыки — это цивилизационная ее сторона, поскольку цивилизация в сущности представляет собой созидание природных и социальных процессов и управление ими.

8. В условиях цивилизации музыка как средство выражения становится в основном средством порождения чувств, умонастроений, определенной идеологии. Примером могут служить разгоревшиеся в обществе страсти по поводу российского Гимна. Очевидно, что основным был вопрос о психоэмоциональном состоянии масс, которое должно рождаться под его влиянием. Создаваемая как средство порождения определенных психических состояний, музыка в условиях цивилизации является вместе с тем и эффективным средством контроля и управления ими.

Т. В. Лазутина

Тюмень

МУЗЫКАЛЬНЫЙ ЗВУК КАК КУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН

Музыкальное искусство символично, оно наполнено чарующими тайнами и загадками. Музыка с древнейших времен притягивала внимание человечества, волновала и завораживала с особой силой. Для выявления природы музыкального символа следует обратиться к рассмотрению вопросов, касающихся специфики музыки, музыкального языка.

Научное осмысление музыки как языка ведет начало от академика Б. Асафьева. В работах Б. Яворского также высказывалась идея рассматри-

вать музыку как специфический язык. Термин «музыкальный язык» встречается и в работах А. Луначарского. До этих авторов термины «музыкальный язык», «музыкальная речь» использовались для аналогии с обычным языком и обычной речью. Теперь же эти термины употребляются широко в научном, критико-публицистическом жанрах, педагогической практике. Понятия, обозначаемые этими терминами становятся категориями музыкальной теории.

Язык музыки относится к числу искусственных языков. Он многогранен, в связи с чем существуют различные подходы к его изучению: лингвистический, методологический, семиотический и семантический. Более полно охарактеризовать его можно лишь при целостном, системном подходе.

Музыка — искусство, оперирующее звуками различного рода. В ней присутствуют как высотно определяемые звуки (тоны), так и неопределяемые (шумы), обладающие рядом специфических свойств. Все выше-названные виды звуков становятся музыкальными в процессе функционирования в искусстве музыки.

Существует ли критерий отличия музыкального звука от немusicalного?

Мир звуков характеризуется бесконечным многообразием. Однако отдельно взятый звук не может быть рассмотрен с позиции музыкальной принадлежности.

Только сознание воспринимающего человека наделяет звуки смыслом. Иногда обычные звуки переносятся композитором в музыкальное произведение, тогда они приобретают статус музыкальных. Крик, звуки аффектов могут быть названы музыкальными, если они включены в поток музыкального сообщения и им придается музыкальный смысл. Тем более, что в музыкальном искусстве звук сам по себе ценен, он имеет смысл. Звук начинает нести знаковую функцию в сочетании с другими звуками, т. е. он имеет значение, становится знаком чего-либо. Так, например, всем известная бетховенская тема «судьбы» из его Пятой симфонии, воплощается в декламационных «возгласах» симфонического оркестра и являет собой знак Рока, Судьбы, Фатума — той великой силы, что враждебна человеку. Знаком становится тот или иной звук (комплекс звуков) лишь в зависимости от места в системе выразительных средств музыки. Любой звук может выступать в роли музыкального, но при соблюдении следующих условий: использование в музыкальном сообщении, комплексное восприятие свойств звука, с выявлением основного качества звучания, рассмотрение звука в сочетании с другими звуками музыки в единстве с ними (лад).

Музыкальные символы имеют переносный смысл. Они рассматриваются как особый класс знаков — образной природы, как знаки, взятые не сами по себе, а в соотношении с другими знаковыми структурами, человеческими знаками — символами.

Музыкальный язык является совокупностью музыкальных звуков, которые имеют значение и смысл. Наименьшей единицей языка музыки является музыкальный звук, который характеризуется: высотой, громкостью, длительностью, тембром. Музыкальные звуки составляют мело-

дию, гармонию (отдельные созвучия, аккорды). Эти звуки, взаимодействуя друг с другом образуют метро — ритмические рисунки, оформляются в музыкальное произведение, заключающий некоторый музыкальный образ. Любой музыкальный звук может стать символом, но при условии, что он приобретет общественную значимость. С одной стороны звук имеет предметное значение, но с другой — переносное, он символичен. Так звуки «эпизода нашествия» первой части Седьмой симфонии Д. Д. Шостаковича, напоминающие лязг танковых гусениц, не есть простое изображение движущихся колонн вражеской техники. Это символическое изображение наступления беспощадного Зла, Фашизма.

Музыкальный язык выступает как сложная иерархическая, многоуровневая система, в которой элементы находятся на разных уровнях и связаны между собой двумя сторонами: функциональной и структурной, выступающих в единстве. Здесь наблюдаются признаки иерархического порядка: последовательное вертикальное расположение подсистем, составляющих данную систему; право вмешательства подсистем верхнего уровня; зависимость действий подсистем верхнего уровня от фактического исполнения нижними уровнями своих функций; зависимость всех уровней от интегрального качества системы.

Наличие музыкального языка как особой знаковой системы — непременное условие связи крайних звеньев музыкально-коммуникативной цепи «композитор — слушатель». Это система, сложившаяся в процессе исторического развития музыки совокупности музыкальных средств (элементов), обладающая сложной многоуровневой структурой, рассматриваемая как общее достояние культуры, все элементы которого являются взаимосвязанными.

Можно выделить следующие уровни средств музыкального языка, которые образуют систему: **звукорисовочный** (лад, гармония, тембры, регистры, тональность, мелодия); **ритмический**: ритмические рисунки; **композиционный**: средства, создающие композицию; исполнительский: агогика, артикуляция, штрихи, исполнительская интонация. Каждое из средств имеет три значения: *коммуникативное*, *синтаксическое* (организующее форму), *семантическое*. Каждой системе музыкальных средств (элементов) присущи свои оппозиции, т. е. противопоставления свойств на разных системных уровнях, например, в области метро — ритма двухдольность и трехдольность. Все контрастирующие элементы подсистемы образуют единство, которое воплощено в ряде свойств, связывающих эти элементы между собой (*единый тембр, метр, лад*).

Итак, музыкальный язык — сложный системный объект, содержащий как элементы высокоорганизованные (*ладо-гармоническая сторона*), так и менее организованные (*динамика*). Определение и изучение языка не стоит ограничивать сферой техники музыкально-творческой деятельности. Это особая знаковая система, обладающая сложной многоуровневой структурой, несущая эмоциональный и семантический типы информации, которой присуща многозначность. Музыкальный язык — многофункциональная система, обладающая следующими функциями:

эстетической, информационной, коммуникативной, компенсаторной, регулятивно — воспитательной.

А. В. Севастеенко

Екатеринбург

ДИНАМИКА ХУДОЖЕСТВЕННОГО ОБРАЗА В ТВОРЧЕСТВЕ ФРАНЦУЗСКИХ, НЕМЕЦКИХ И АНГЛИЙСКИХ РОМАНТИКОВ

Разговор о философии в принципе невозможен без разговора о культурном контексте философских идей и образов, которыми иллюстрируются «философские концепты». В философии «творчество образов» является на сегодняшний день важной и неотъемлемой составляющей «творчества концептов». Основы современного философствования складываются различными культурными и историческими традициями. Актуализация гетерогенного аспекта в структуре культурного и философского воспроизводства во многом определяет общую картину складывающихся в той или иной культуре и философии национальных способов трансляции знания. Самобытность философии и самобытность культуры проявляются в уникальном наборе концептуальных «Образов», из которых складывается универсальная мозаика социокультурного пространства. Философия и культура неразрывно связаны между собой единой «национальной территорией». Соответственно размечается теоретический ландшафт литературных тем и философских идей, присутствующих в художественном произведении. Здесь нас прежде всего интересует философия, существующая в форме литературы и обретающая таким образом свою собственную «образную» территорию.

Теоретическая разработка проблемы национальной самобытности художественного образа развёрнута в семиотических статьях Ролана Барта, особенно в текстах о фотографии («Фотографическое сообщение», «Риторика образа»). Что же касается опыта «реальной жизни» национального Образа, иллюстрирующего тот или иной философский концепт, то ярчайшим примером его в литературного воплощения являются, безусловно, «Фрагменты речи влюблённого».

Динамика художественного образа в творчестве французских, немецких и английских романтиков напрямую связана с философской темой, национальной идеей, вдохновляющей то или иное произведение. В частности, игра образов в произведениях романтиков построена на теме связи «мужского» и «женского». В романтической литературе как нигде более становится очевидным, что дискурс — это не нить, натянутая между автором и читателем, и не вращение переживаний второго вокруг размышлений первого. Дискурс осуществляется через многоплановую жизнь «Образа», которым читатель оперирует вслед за автором, оказываясь на «террито-

рии» литературного текста и погружаясь в «стихию философствования». Французские мыслители Ж. Делёз и Ф. Гваттари называли эту форму жизни дискурса «движением по территориализации и детерриториализации» философских образов, «геофилософией» литературного текста.

Литературная форма включает фрагмент человеческого переживания в раму порядка, связанного с особенностями жанра, делает из хаотического потока смятённых чувств некое составное целое, становящееся, таким образом, «ощутимым», то есть извлекает из жизни «хаотичное» переживание и превращает его в «фантазию», которая фиксируется в дискурсе, принимая литературную форму новеллы, сказки, повести или др. Иными словами, философская литература не только помещает бессознательную идею, которая скрывается во всяком переживании, в концептуальную систему координат, но и даёт ей реальную возможность выразиться, то есть подыскивает для неосознанно пережитого одновременно — соответствующий *философский концепт* и иллюстрирующий его *культурный образ*.

В этом смысле литература — это не хаос, а «композиция из хаоса», дающая видение или ощущение. Литература борется с хаосом, и потому она образует собой, по выражению Джойса, «хаосмос», целое человеческих переживаний, отражённое в концептах и представленное в образах.

Современная литература обладает поистине философской культурой образа. В философии образы — это *слепки в воображении* с состояния *вещей*. Анализируя законы человеческого воображения, Гастон Башляр приходит к выводу, что они подобны химическим законам валентности углерода, и не менее продуктивны. Развивая эту «химию» в своём «Психоанализе огня», Башляр приходит к теории «четырёхвалентности» образов, порождаемых воображением людей и базирующихся на разнице национальных темпераментов. Согласно этой теории, литературный темперамент обуславливается принадлежностью фантазии к одной из четырёх областей — земле, воде, воздуху или огню. В связи с этими четырьмя известными элементами формируется образный язык литературных произведений, единство которого связано с тем, что воображение целиком фокусируется на каком-то одном образе, который и становится сверхценным. Далее на язык этого образа переводится весь блок философских концептов, задействованных автором в его произведении.

В зависимости от того, какая химера вдохновляла того или иного автора — гном, саламандра, ундина или сильфида — можно сделать вывод о национальных превратностях его воображения. Все эти «фантастические существа питаются тем же, из чего созданы: гном состоит из уплотнённой земли и обитает в расщелине скалы; хранитель минералов и золота, он насыщается самыми плотными веществами; пылающая саламандра пожирает сама себя в этом пламени; водянистая ундина бесшумно скользит по озёрной глади, впитывая собственное отражение; сильфида, которую любое вещество перегружает, а капля алкоголя приводит в ужас, которая, вероятно, вознегодовала бы из-за того, что курильщик «загрязняет её стихию», легко взлетает в голубые небеса, почитая для себя благом полное отсутствие аппетита». (Г. Башляр)

Если верно это представление Башляра о поляризации художественного воображения, то становится понятно, почему такие, на первый взгляд, близкие личности, как, например, Э. Т. А. Гофман и Э. А. По, обнаруживают в конечном счёте глубочайшее несходство. В жизни и того и другого основательно подкреплял алкоголь. И в их литературном творчестве присутствует поляризация «мужского» и «женского», выраженная через посредство ведущего образа алкогольного напитка. Парадоксы мужского и женского — это парадоксы трезвости и опьянения. Однако гофмановский алкоголь пламенеет; он отмечен чисто качественным, чисто мужским знаком огня. А алкоголь Эдгара По топит, приносит забвение и смерть; он отмечен чисто количественным, женским знаком воды. Гений Эдгара По связан со спящими, мёртвыми водами, с прудом, в котором отражается дом Ашеров. Вблизи мрачных топей, омутов, прудов, «где обитают вампиры, в любом из мест, овеванных дурной славой», встречаются его «воспоминания под саваном былого — восставшие из гроба тени, со вздохом уступающие дорогу прохожему» («Страна сновидений»).

Разница в том, что в фантазии Гофмана ведущую роль играют демоны огня, так что именно парадоксальное спиртовое пламя является источником его вдохновения и этим светом целиком высвечивается один из планов всей архитектуры гофмановского творчества. Элемент, который поляризует воображение По, — это вода или мёртвая, не знающая цветения земля. В мёртвых отбросах болотистых вод, конкурирующих с земной основой, самые беззаботные фантазии приобретают мрачное звучание. Колышущиеся воды напоминают эфемерный огонь, пламя, которое умирает.

В этой первоначальной «химической» реакции «мужского» и «женского», проявляет себя исконное противоборство Жизни и Смерти, когда то та, то другая показывает своё «лицо» в момент погружения в идеалистические фантазмагории. Литературная образность преобразует эти «лица» в «личины», в которых не больше материального, чем в магическом идеализме Новалиса, но которые не менее реальны, чем те философские идеи, прикрытием которых они служат. Итак, маскулинность и фемининность — это маски, которые, подобно Маске Красной Смерти у По или Жизни-и-в-Смерти у Кольриджа, являются национальными Образами мужского и женского начала, подвергшимися литературной обработке и философской трансформации. За всеми этими масками стоят «вампиры подлунного мира», обретшие свою плоть и кровь под действием одного из четырёх элементов, властвующих в воображении автора.

Наиболее ярко национальная самобытность образов «мужского» и «женского» высвечивается в одной из самых парадоксальных философских тем — теме любви, которая присутствует практически в каждом литературном произведении. Оссианические строки Гофмана символизируют для нас целую эпоху, когда романтики «Молодой Франции» собирались вокруг Пуншевой Чаши и жизнь богемы, по словам Анри Мюрже, озарялась «жжённой страстью». В романтической литературе французских, немецких и английских авторов тема любви раскрывается через палитру «сексуальных масок», которые носят вместе со своими героями различные авторы. Можно сказать, что Сексуальная Маска — это и свое-

образный образ детерриториализации философии в литературе. Первоначальный Образ трансформируется в Маску, которая так прирастает к плоти произведения, что порой автор и его художественная личина сливаются, их практически невозможно различить.

В пику классическому раскрытию темы любви через так называемые «круги» (А. Ивин), «Фрагменты речи влюблённого» Барта высвечивают фрагменты конкретных переживаний, которые упорядочиваются в связи с теми образами, которые они вызывают. Например, «синий фрак и жёлтый жилет», «крохотное пятнышко на носу», «эрективный орган сердца», «апельсин». Барт понимает под Образом не визуальный, а виртуальный, семиотический объект. Это интериоризированное представление других людей о субъекте переживания («то, что другой, как мне кажется, думает обо мне»), форму отчуждения личности («образ — это нечто вроде социальной воинской повинности; невозможно получить освобождение от неё»). Таков французский вариант Сексуальной Маски, которую автор вынужден носить, поскольку он живёт и философствует в обществе.

Пафос самобытности любого национального текста о любви можно сформулировать в ведущей сентенции: «Покажите мне, кого желать». Романтика «Речи влюблённого» заключена в её фрагментарности, это романтика Образа Любимого, который присутствует во всём, о чём бы не говорил Влюблённый персонаж, это романтика самой этой речи, которая сама себя разрушает, стремясь сорвать покровы и уничтожить все маски.

В творчестве английских литераторов Кольриджа и Вордсворта образы любви укоренены в «почве», но эта «земля» — не стихия среди прочих стихий, это женская природа, которая замыкает все стихии в единых демонических объятиях, и пользуется той или другой из них, чтобы «детерриториализовать территорию» дискурса, актуализировать Сексуальную Маску. Безграничность формулы «Я ЕСТЬ», демонизм воображения Кольриджа заключается во власти демонов и вампиров, порождений матери-природы и выжженного пространства вокруг храма — «литературной земли». Любовный огонь здесь — огонь призрачный, образ возлюбленной отражается в слезах поэта (Вордсворт). Гендерная проблематика практически упраздняется. Вордсворт называет представительницу прекрасного пола — «призраком наслаждения», «прекрасным видением», «не женщиной, а духом». Она — «фигура в танце», светящаяся ангельским светом, по сути, это — Маска, аннулирующая пол. Различие «мужского» и «женского» — это «дух», «фантом», это различие — формально неопределённо. Сексуальная личина Вордсворта — это маска эмоциональной отстранённости.

Для культуры романтизма универсальным является образ Медузы Горгоны, причудливо украшенной ужасными клыками, с нимбом из змей вокруг головы. Очарование этого Образа персонифицировало «чёрную магию» романтической любви. Одним из наиболее частых художественных воплощений, в которых развивается этот первоначальный Образ, были различные Сексуальные Маски у Гофмана, Кольриджа, Вордсворта и По с их национальной обработкой «змеиной образности». Медуза

Горгона — это материализация Маски женщины-вампира, извергающей из чёрной души свой дьявольский раздвоенный язык, и превращающая американского рассказчика По в камень. Под знаком змеи разворачивается образность «Артура Гордона Пима», где смолистая вода переливается всеми возможными оттенками пурпура, будто плацента со своими разноцветными «прожилками». Такая же образная деталь отличает английскую версию Кольриджа в «Сказании о Старом Мореходе», где взору героя предстаёт завораживающая игра «зелёного», «красного», «голубого» и «розового» узора морских змей. Такова Джеральдина, одна из героинь «Кристабель» Кольриджа, призрачное видение, «зелёная змея», демон женской хтонической природы.

В новеллах Гофмана взаимосвязь «мужского» и «женского» противоречива, художественные образы то скрывают, то показывают её, в конце концов обращая в «лёгкое спиртовое пламя, горящее на дне котла» или в «змей, выползающих из миски с пуншем». С одной стороны, новелла демонстрирует всеилие мужского начала, которое побеждает в битве огненных природных сил, (например, в схватке саламандры, архивариуса Лингорста с колдуньей, похожей то на «печёное яблоко», то на «скверную кляксу», то на «чёрный пузатый кофейник»). С другой стороны — это магическое начало женщины, которое рождается в игре «блестящих зелёным золотом змеек» (одна из них — возлюбленная студента Ансельма, дочь архивариуса Серпентина).

Все эти аналогии со змеями, отливающими виргилиевым опаловым, суть образ цепей, которые скрепляют человека, это вены, гарантирующие его физическую жизнь. Человек — Лаокоон, терзаемый кольцом из змей. Особенно симптоматичен этот образ в «Кристабель» Кольриджа, где у вампира — изысканные «змейки голубых вен на босых ступнях». Немецкий вариант «змеиной поэзии» иллюстрирует любовь Фосфора и Лилии в «Золотом горшке» Гофмана (третья вигилия), вплетая образ огня в самую ткань повествования об отношениях мужчины и женщины: «Любовное томление, которое теперь благодетельно согревает всё твоё существо, будет, раздробясь на тысячи лучей, мучать и терзать тебя».

Этот далеко не полный анализ роли Образа в художественных произведениях призван подчеркнуть один немаловажный с точки зрения философии момент. А именно, чтобы окрестить какой-либо философский концепт требуется характерный художественный образ, проявляющийся и созидающий внутри национальной культуры. Именно культура диктует философии определённый язык *Образов*, который повинуется требованиям исторического обновления, замены или мутации, вследствие которых философия имеет «беспокойную историю и столь же беспокойную географию».

ДАВЛЕНИЕ ВРЕМЕНИ КАК ФЕНОМЕН ЭСТЕТИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ В XX ВЕКЕ

Проблематика данного доклада в основном определяется общей задачей наметить перспективные подходы к исследованию культурного генезиса произошедших в XX веке существенных изменений сознания времени. В рамках возникающего в этой связи проблемного поля находится и более конкретная задача очертить круг возможностей эстетического освоения культурных полей и цивилизационных механизмов, предопределяющих возникновение характерного и в то же время неоднородного, многопланового ощущения давления времени. Многопланового в нескольких показательных аспектах.

Во-первых, переживание, творческое развертывание этого состояния одновременно находит и не находит опоры в культурных традициях. Как правило, в возникновении ощущения давления времени немалую роль играет воздействие темпов и ритмов, коммуникативных стратегий и средств, привнесенных резким скачком в развитии технической оснащенности современной цивилизации. В то же время неустойчивое (а иногда и стрессовое) состояние перехода к новым типам и уровням эмоциональных и интеллектуальных напряжений, неизбежный процесс радикального преобразования текстовых форм, так называемый «слом письма» не останавливает, а во многом и стимулирует нахождение в различных, нередко отдаленных культурных традициях наиболее пластичных форм мышления и языка, имплицитно содержащих в себе возможности развертывания временного поля, отражения нового качества временной концентрации — давления времени как характерной особенности фактуры пространства сознания человека культуры XX века.

Во вторых, культурный контекст переживания давления времени в XX веке составляют самые разнородные и, что существенно, антиномичные его восприятия — связанные с линейным образом времени и с многообразными противостояниями этому образу, укорененными в традициях метафизики, философии жизни, феноменологии, экзистенциализма. Понимание различий и общих, константных моментов этих противостояний, воссоздание их идей в процессе собственного мышления приобретает особую актуальность, когда поступь технического прогресса заставляет почувствовать и осознать чужеродность, разрушительность для многих душевных состояний и мыслительных форм подключенности к механическим типам движения.

Наиболее распространенные представления о наполненности, давлении времени в основном находятся в рамках линейного образа времени, связаны с быстротой развития событий, с мыслительными и эмоциональ-

ными состояниями, отражающими напряженный процесс адаптации к возросшим скоростям. Исследование эстетического опыта М.Пруста, О.Мандельштама, А.Тарковского, М.Мамардашвили и других великих художников и мыслителей XX века помогает понять оборотную сторону такой адаптации, распространенную опасность для современного человека, если в процессе его включенности в информационные потоки, напряженные ритмы эпохи не обретается способность к творческому формированию временного поля сознания. В циклах лекций о М.Прусте М.Мамардашвили показывает, как погруженность во временной поток придает нашему опыту форму дурной бесконечности, если не выработаны критерии, идеи, понятия, побуждающие противостоять тенденции к эмпирическому накоплению фактов, создавая высокоорганизованные сохраняющие мыслительные структуры. Грузинский философ концентрирует внимание на движении смыслообразования «поперек последовательности», на усилии мысли, раздвигающем точку настоящего времени до широкоохватного, нераспадающегося единства, издавна определяемого в философии как «вечное настоящее». Опора на это понятие помогает прояснить структуру временной оси, на которой мы должны синтезировать впечатления, симультанно, в едином образе согласовать отдаленные точки пути. Эта ось противостоит линейному времени и тем не менее охватывает пространственное время, необходимое для смысловых сцеплений, игры соответствий, вариативности — в расширенном смысле, охватывающем даже такое явление, как резонанс.

Поиск созвучий интенсивным мыслительным ритмам Пруста, определявшего жизнь как «усилие во времени», побуждает Мамардашвили к постоянной корреляции временной структуры предмета исследования и временной структуры исследовательского процесса: поднимающие над временем смысловые и структурные арки, сцепления мыслей, метафоры Пруста и моменты замыкания мамардашвилиевской мысли, движущейся вариационно и по концентрическим кругам, отражаются друг в друге и, дополняясь музыкальными ассоциациями и интертекстуальными планами, создают систему многократных зеркальных взаимоотражений отражаемого и отражающего. Возникающая многослойность аналитического пространства позволяет высветить черты всеобщности в прустовском опыте «поисков времени», идеи и формы интегрирования временного опыта, обретшие intersubъективное бытие, возможность переоткрытий и индивидуальных вариаций.

Все более отчетливо осознаваемый диалогизм в структуре творческой мысли и культурного бытия, актуализация принципов дополнительности, соответствия становятся характерным явлениям информационно насыщенного, мультипарадигмального культурного поля XX века. Поэтому архитекторика научной мысли нередко начинает выстраиваться аналогично архитектонике художественного произведения: наряду с последовательным развитием мысли большую смысловую нагрузку начинают нести интегративные линии, воспринимаемые при интуитивном улавливании созвучий разнородных и отдаленных компонентов текста и образующие его эстетическое измерение. Такие интегративные линии, латентные, но

от этого не менее значимые в фрагментарном тексте, создают возможность мгновенной обозримости протяженного пространства текста. Происходит своеобразное превращение времени, его трансформация, ведущая к максимальному сгущению, давлению при одновременном соединении в сознании различных содержательных и структурных планов.

Показательно, что трудноуловимые микротекстурные связи становятся в текстах Ж. Деррида и Ж. Делеза одновременно и предметом и инструментом исследования, создавая важные смысловые сцепления разнотипных фрагментов экспериментального по содержательным и структурным параметрам научного дискурса. Нестандартные примеры, метафоры и понятия — след, архи-след, архи-письмо и другие — ориентируют нас в направлении поиска тончайших смысловых нитей, позволяющих связать разнородные компоненты текста путем выхода в неограниченное интертекстуальное пространство, в подтекст, в контекст, в надтекст. Деррида настраивает читателя на выявление в элементе текста отголосков звучания прошлых элементов, на восприятие текстовых знаков как следов, отсылающих к неприсутствующим основаниям и расширяющих таким образом представления о границах смыслового пространства текста. Пути достижения смысловой и временной наполненности, давления времени в текстовом знаке или структурном плане взаимообусловлены.

Представления режиссера А. Тарковского о напряженности времени и ритма, о «временном напоре», «давлении времени» — также связаны прежде всего не со скоростью движения, а с моментами смысловой и эмоциональной концентрации. Даже при характерном для фильмов Тарковского замедленном темпе развития сюжетных событий режиссеру удается создать ощущение давления времени, открывающее нашим его относительность, зависимость от содержательной емкости и внутренней динамики, в определенном смысле подобных высокому уровню гравитации, способному изменить метрику пространственно-временного континуума.

Широта смыслового диапазона кадров достигается в фильмах Тарковского не только благодаря смысловым и интонационным переключкам, многоплановым контрапунктическим соединениям компонентов кинематографической ткани, их внутренней сложности. Явление, на первый взгляд, обратное — «незаполненность» кадра, предельный лаконизм, отсутствие, казалось бы, необходимых деталей — также создает впечатление динамической неопределенности границ структуры образов, ее открытости, сопряженности с многоликостью бытия.

В ключевые моменты пересечения важнейших смысловых и структурных линий фильмов нередко возникает своеобразная «разряженность». Остановки в развитии действия прерывают событийную канву повествования. Велико выразительное значение тишины. Приглушенные, затухающие звуки побуждают продлить их мысленно — словно тонкие линии японской графики, уходящие в пустое пространство художественного полотна. Но ощущение давления времени возрастает — оно предельно усилено вступлением в мир непривычных для западной культуры средств создания содержательной емкости и эмоционального подъема. Этот образный строй — резкий контраст звучаниям и ритмам современно-

го мира — во многом связан с тяготением Тарковского к восточной и прежде всего — к японской культуре, с включенностью в поле диалога культур, одновременного притяжения и отстраненности, художественного видения новых точек их сближений и увеличивающихся разрывов в ходе развития цивилизации.

Как в восточном искусстве, в фильмах Тарковского свободное пространство не воспринимается как семантическое ограничение, а напротив, — как запредельный нашим чувствам масштаб, всеобщий синтез, как высший знак бытия. Поле значений и смыслов открывается в бесконечность.

А. Б. Невелев

Челябинск

«Е-ЗЫК» — АКТ И ФОРМА ОТЦОВСТВА

Мы пишем «язык», но в реальной речи это слово *звучит* как «езык». Зык — это крик, вопль, мощный взглас, оглашающий окрестности. О чем взглас (зык)? Если озвучить *зрительный* образ первой буквы слова «язык», то — о Я. Если не заикливаться на зримой (*очевидной*) форме, а принять во внимание обыденное, повседневное *звучание*, — об Е. Зык этими исходными звуками размечает «болтанку» (Гераклит) жизни, «организует хаос» (Ф.Ницше).

Каким *первым* звуком русского языка будет наконец размечен хаос российской жизни: звуком Е или звуком Я? Энергия («огонь») хаоса обретет ту звуковую парадигмальную форму, которой мы ее в начале разметим. Лидер размечает хаос как сферу абсолютной пластичности конкретно-исторической *зримой* определенностью своего Я. Его зык — это зык о *его* Я. Этот могучий взглас исполнен *hibris* (богопротивной дерзостью). Это заявка на самостояние перед универсумом. Но звуковой коррелят этой буквы содержит постоянную возможность срыва в «а-а-а...», в взглас безмерно-го ужаса, страдания, в «мама-а-а-а...», ибо чудовищно тяжела, почти неподъемна для конкретно-исторического Я ноша универсума.

«Я»-зык как предельная знаковая форма несоизмерим бездне универсума, потому что то и дело порождает лидерский «выпендрёж», стремящийся стать камнем преткновения для жизни, прервать жизнь, стянув все ее «одеяло» на себя. Герой цивилизационной стадии культуры, лидер, исходит ревностью из-за того, что любимая *оформленная им* жизнь улыбається очередному лидеру, а следовательно, готова пренебречь и пренебрегает *его* формой. Но тот и другой лидеры сходны между собой в их судьбе: очередной также обречен на ревность, на соперничество с преодолевающей любую определенность жизнью.

Тем самым обнаруживается тот нигилизм по отношению к жизни, который, увы, сопровождает становящуюся культуру, вынужденную акцен-

тировать табуирование, запрет, отрицание (негацию), нелюбовь к живому (любовь к неживому). Оформляя (определяя) шаг за шагом жизнь, культура ограничивает ее *этой* формой («определить — значит ограничить»). Но изначальная тайна этого ограничения — акцент на *очевидности*, т.е. на *пространственной* привязанности к Я. Между тем, далеко не все в конкретном-историческом Я имеет универсально-жизненную значимость.

По существу такую предельную значимость имеет *событие духа* в нем, связанное с состоянием надысторичности, внеисторичности, бытия. Это состояние предельного усилия, собирающее всего человека не в дезорганизующем звуке «Я-а-а-а», а в предельно организующем *для усилия* звуке «Е-э-э-э». Переключение (точка душевно-духовного предельного перехода) тут есть решительное *индивидуальное* прекращение ужаса хаоса и предельное остервенение усилия, решительно останавливающего его буйство, выход за «болтанку» человека-самости (за «людей») в абсолютный порядок предельно любящей и предельно мыслящей собственной самости.

«Вертикальная» культурная неразвитость собственной самости, недостаточная сублимированность ее энергии любви в горизонтах орудийной, символической, знаковой, метафизической предметностей порождает попытки реализации «правлящей молнии» лидера в конкретно-историческом пространстве, которое, именно потому, что оно *пространство*, акцентирует преходящие формы организации хаоса, узурпаторски навязываемые лидером человеко-самости («людям») и затем обществу вне его. Пока не исхожено все историческое поле *предметных* возможностей идентификации собственной самости, пока не приходит убежденность в бессмысленности попыток реализовать универсум частным образом, т.е. идти путем крайностей, господствует ценностный мир цивилизации.

Ему приходит конец вместе с возникающим индивидуальным пониманием бесперспективности универсализировать любую из частных (ограниченных) ценностных ориентаций цивилизации. Вместе с тем, приходит конец и доминированию в обществе лидера, т.е. — Я. Тайной лидера является любовь к неживому (машине, символу, формуле, категории и т.д., вообще — к форме как таковой). Природный живой акт любви в нем подчинен служению, в конечном счете, форме. А перечисленные формы не конгруэнтны хаосу жизни и потому преходящи, а вместе с ними преходит и Я лидера, идентифицированное с этими формами. Акцентированное Я обречено периодически становиться предметным заторможенным на пути жизни. Жизнь требует от культуры (возделывания формы) адекватности себе. Естественно, что когда ни одна из предметных форм Я не решила проблемы разметки хаоса жизни, пришел конец и самому Я как *ведущему* принципу. Ничего, кроме вечности экзистенциального ужаса перед непреходящей угрозой со стороны становления для Я, этот принцип не приносит. «Я-зык» себя изжил вместе с линейным пониманием истории.

Остается лишь одно: обратиться к повседневности звучания, которое длит звучащую индивидуальность, ее предельное усилие *во времени*, к «Е-зыку», к языку о «Е». Эта смена тональности происходит уже не во фразе, как у М.Хайдеггера (фраза все же дробит предельное переживание на звуки), а в *одном* звуке. «Раскаленные небеса» собственной само-

сти находят себе адекватную форму в предельности языка «Е». Е-язык является отцовской парадигмой непреходящего усилия жизнетворчества во что бы то ни стало. Он индивидуально собирает универсум, организует универсальную энергию (деятельную способность) любви (Эроса) и возвращает ее в *фокусированном* виде вначале в полноту человека-самости (в «людей»), а затем, как найденную форму для систематического культивирования, — в универсум.

Ценностная сущность цивилизации заключается в слабой развитости способности людей к *усилию постоянного держания фокуса энергии универсальной любви как таковой*. Поскольку рефлексивная способность до сих пор сознательно не опиралась на основание универсумосоразмерного, инвариантного звука (Е-языка) как предельно размечающей универсум формы, ее все время сносило круговоротом жизни в сторону той или иной конкретно-исторической предметности. Фокус универсальной энергии любви отдавался таким предметным вариантам как власть, слава, деньги, престиж и т.д., раздувая их в фетиши, кумиры, сверхценные идеи.

Любовь как генетический центр жизни почиталась (культивировалась) в ее *предметно замаскированном* (отчужденном) виде, в рамках цивилизации она выступала в маске. Для демаскировки любви *как сути* действительности должен был наступить экзистенциальный вакуум, когда перед человеком зияет бездна предметного Ничто, исторгающая из человека вопль (язык) ужаса и отчаяния. Но «где опасность выходит на свет как опасность, там уже восходит и спасительное» (М.Хайдеггер). Тайной всех предметных предельно парадигмальных предпочтений цивилизации является, говоря по-русски, предпочтение Я перед Е.

Я (Я-язык) акцентирует *предметную* сторону мысли, Е (Е-язык) — *энергийную* сторону мысли. Так как предметность — вариативная сторона мысли, идентификация Я с нею имеет своим конечным результатом ужас Ничто, нигилизм. Предметная захваченность универсальной энергии любви человека оборачивается для него ужасом непреходящей утраты, безысходностью страдания («Жизнь есть страдание», «Суета сует, все — суета»). Линейное (предметно акцентированное) понимание истории утрачивает смысл. Юношеский предметно направленный (вариативный) задор лидера (Я) необходимо сменяется энергийно направленным (инвариантным) циклическим актом отца (Е).

Отец относится к бездне универсума как к рождающему началу, поскольку она не только поглощение всех предметностей (ужас для Я), но и порождение все предметностей (любовь для Е). Реальное предметное Ничто универсума отец размечает номинальным Ничто (знаковой реальностью), Словом (Логосом), которое наконец-то выражает собой энергию универсальной любви как таковую («Огнелогос»). Это Слово — «Е», «Е-язык». «Не» как *название* для реального небытия содержит в себе «Е» как начало слова «есть». «Е» — это «третье» по отношению к «нет» и «есть», инвариант.

Когда не на что предметно опереться, остается лишь опора на первично размечающую хаос предметность самого слова «Не». Если эта предметность представляется человеку пустяком и он жаждет более весомых

ее проявлений, то он остается в путях ценностных ориентаций цивилизации. Он еще юнец (даже если речь идет о седобородых старцах), задающийся вопросом «Что делать?» вместо того, чтобы задаваться вопросом «Как начать думать?». Последний вопрос можно было бы уточнить следующим образом: «Какая парадигма затаилась в словах (в пределе — в звуках), с помощью которых я размечаю мир, универсум?». Перед бездной универсума спасает только предельное любящее творческое усилие отца, плодотворно засаживающего в нее свою форму, слово «Е».

Реформа языка на основе «Е-зыка» вскрывает энергичную инвариантность русской речи, ее жизненнлюбящий центр. Возьмем к примеру некоторые фундаментальные категории: «бытие», «прошлое», «настоящее», «будущее». При смысловом акценте (смене тональности) на «Е», слова обретают жизнеутверждающее любящее звучание: «быти-е» в смысле «е — быти»; «прошло-е» в смысле «е- прошло»; «на-стояще-е» в смысле «е-на-стояще(м)»; «будуще-е» в смысле «буду- ещ(е)-е».

В общем, «Е», «Е» и еще раз «Е». Время стягивается в цикл «вечного возвращения» к «Е». Вечность бездны универсума получает свою адекватную житнетворческую отцовскую (соразмерную) разметку. Мир как огонь (энергия связи всего со всем, универсальной любви) имеет свою меру в Логосе — русском слове «Е», выражающем закономерность мироздания и миросозидания.

Л. М. Сыромятникова

Екатеринбург

ВИРТУАЛИЗАЦИЯ ОБЩЕСТВА КАК СОЦИАЛЬНАЯ ПРОБЛЕМА

На повестке дня — исследование феномена виртуализации общества. Такого рода исследование провоцируется зримым возрастанием роли компьютерных технологий в современном обществе. Применение термина «виртуальный» для характеристики общественных явлений становится обычным, но выяснение социальной сущности виртуализации выводит за пределы анализа современного применения компьютерных технологий. Сущность открывается при анализе перехода от эпохи Модерн к Постмодерну. Все феномены эпохи Модерн легко редуцируются к двум базовым ценностям: идеям Свободы и Прогресса, касается ли это двигателя внутреннего сгорания, института всеобщего избирательного права или телерекламы. И это потому, что действительное содержание модернистских Свободы и Прогресса — возрастающее распоряжение и обеспеченность выделяются теоретиками модернизации. Модернизация как упорядочивание, рационализация, технизация общества по существу оказывается процессом овеществления общества. Этот термин со времен К. Маркса используется для обозначения того, что отношения между людьми принимают форму от-

ношений между вещами. Речь, таким образом, идет о роли вещей в бытии человека, а не о их количестве. Вещь — это всегда нечто, что можно располагать, нечто управляемое и отчуждаемое. Отчуждение человеком своей сущности в вещи, будь то компьютер, костюм, книга ... превращает самого человека в вещь — функциональный элемент и ресурс общества.

Одно из известных определений виртуальной реальности таково: «...совокупность средств, позволяющих создать у человека иллюзию, что он находится в искусственно созданном мире, путем подмены обычного восприятия окружающей действительности (с помощью органов чувств) информацией, генерируемой компьютером. Это достигается использованием трехмерной графики и специальных устройств вывода информации, имитирующих привычную связь человека с окружающим миром».

Отчуждение переворачивает отношения индивида и социального целого. Государство, корпорация, школа становятся «персонализированными» субъектами, а каждый отдельный индивид — обезличенным объектом их деятельности и социальной функцией, поддерживающей целое общество. Социальные институты становятся автономной реальностью. В этой своей реальности они представлены вещами и могут быть «присвоены» частными лицами, распоряжающимися ими от имени общества. Таким образом, процесс реализации ценностей выливается в процесс овеществления общества.

Ж. Бодрийяр, один из самых знаменитых представителей постмодернистской социальной теории, использует идею симуляции как способа самоподдержания социальной системы. Симуляция реальности социальных институтов Модерна — симптом и фактор развеществления общества. О развеществлении общества можно говорить постольку, поскольку сущность человека отчуждается не в социальную, а в виртуальную реальность. Человек, застающий себя в социальной реальности, воспринимает ее как данность, в которой приходится жить. Человек, погруженный в виртуальную реальность, увлеченно «живет» в ней, создавая ее условность, управляемость ее параметров и возможность выхода из нее. В любого рода виртуальной реальности человек имеет дело не с вещью (располагаемым), а с симуляцией (изображаемым). Перспектива того, что отношения между людьми примут форму отношений между образами и есть перспектива развеществления общества и становления новых форм социального релятивизма

Г. Б. Наумов

Екатеринбург

ВИРТУАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА

Развитие человечества подходит к новому образу общества, а именно к информационному обществу. Новое информационное общество несет новую культуру, систему ценностей, морально-правовую парадигму.

В этой связи мы попытаемся выяснить, в чем суть новой виртуальной культуры.

Мы знаем, что информацию можно рассматривать как нечто самостоятельное, информация имеет множество определений: информация — это обозначение содержания, полученного от внешнего мира в процессе приспособления к нему (Винер); информация — отрицание энтропии (Бриллюэн); информация — коммуникация и связь, в процессе которой устраняется неопределенность (Женнон); информация — передача разнообразия (Этби); информация — фигинальность, новизна; информация — мера сложности структур (Моль); информация — вероятность выбора (Яглем); и другие.

Информация имеет очень существенное значение для современного общества, о чем отмечает французский социолог А. Турэн, он считает, что в нашем обществе социальная дифференциация происходит не по отношению к собственности, престижу, власти, этносу, а по доступу к информации. По мнению А. Турэна, господствующее положение занимают те люди, которые имеют доступ к наибольшему количеству информации.

Зарождение виртуальной культуры строится через информационное пространство Интернет.

В Интернете существует информационное обеспечение для любой из общественных сфер деятельности, а это значит, что информационное пространство Интернет копирует модель общества.

Таким образом, при помощи персонального компьютера человек может усваивать определенные ценностные ориентации и нормы поведения в современном обществе. Отсюда следует, что социализация личности может осуществляться посредством информационных технологий — в том числе и в поле компьютерных игр.

Из вышеизложенного можно прийти к выводу о том, что виртуальная культура это новый феномен общества. Именно виртуальная культура помогает индивиду, через компьютерные игры осваивать определенные социальные роли, которые позволяют ему усвоить определенную систему ценностей, норм и правил поведения в современном обществе.

Но нельзя не сказать и о негативных процессах, которые таит в себе виртуальная культура. К данным процессам относится то, что молодежь достаточно долго находится с компьютером, что приводит к ухудшению зрения и даже к раковым заболеваниям. Другая опасность это то, что человек, находящийся постоянно во взаимодействии с компьютером, отчуждается от общества, а именно уходит в другую реальность, которая приводит человека к шизофрении и нарушению нервной системы. Молодежь, увлекаясь компьютерами, теряет реальную повседневность в связи с чем, возникает проблема с поведением и общением в обществе.

Поэтому мы должны контролировать развитие виртуальной культуры, а именно позитивных ее аспектов.

ВИРТУАЛЬНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ В ЦИВИЛИЗАЦИОННОМ И КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОМ ИЗМЕРЕНИИ

Идея виртуальности (от лат. *virtus* — доблесть, добродетель, энергия, сила, возможный, потенциальный) появилась давно. Она разрабатывалась в античной, восточной, византийской, схоластической философии.

Например, в схоластике категория виртуальности разрабатывалась Фомай Аквинским и Николаем Кузанским. Она была необходима для разрешения основных проблем схоластической философии, в том числе возможности существования реальностей разного уровня, образования сложных вещей из простых, соотношения потенциального и актуального.

В буддизме, как и в схоластике система понятий с корнем *vrt* была одной из центральных. Для буддиста, находящегося на определенном уровне реальности, все другие находятся в свернутом виде и никоим образом не даны ему в ощущениях, переживаниях, понимании, представлении. Они не входят в его жизнь, и он о них знает только по рассказам других людей. Когда же он переходит на следующий уровень, то реальность этого уровня становится ощущаемой, видимой, несомненной в своем существовании.

Ранневизантийский философ Василий Великий в своей натурфилософской работе «Шестоднев» утверждал, что одна реальность может породить другую реальность, законы существования которой не будут сводиться к законам порождающей реальности.

Наиболее активно идея виртуальности стала разрабатываться в науке, технике, философии, искусстве и других сферах человеческой деятельности в XX веке. В физике были открыты виртуальные частицы, характеризующиеся особым статусом существования в отличие от других частиц, в компьютерной технике появилось понятие виртуального объекта, виртуальной памяти, в психологии были открыты виртуальные состояния человека. Термин «виртуальный» использовали: философ А. Бергсон, говоря о виртуальной деятельности, психолог А. Н. Леонтьев — о виртуальных способностях, А. Арто — о виртуальном театре и т. д.

Как специальный научный и философский термин «виртуальная реальность» появился в 80-х гг. Считается, что его автором стал Жарон Ланье — основатель первой фирмы, выпускающей бытовые компьютеры, создающие бытовую виртуальную реальность.

В сознании современного человека «виртуальная реальность» ассоциируется прежде всего с компьютерной техникой. Но многие исследователи считают, что сведение виртуальных реальностей к компьютерным вряд ли верно. Одни полагают, что виртуальную реальность можно рассматривать как один из видов реальностей (их можно отнести к классу символических), но это такой специфический вид символических реаль-

ностей, который создается на основе компьютерной и некомпьютерной техники, а также реализует принципы обратной связи, позволяющие человеку достаточно эффективно действовать в мире виртуальной реальности. Другие трактуют этот термин еще более широко, полагая, что в виртуальную реальность человек попадает и погрузившись в созерцание картины, кинофильма, и увлеченно читая книгу, и работая над художественным произведением, и вжившись в роль, и во сне. По их мнению виртуальная реальность может возникнуть на любом образе, каким бы элементарным он ни был, и будет переживаться как полноценная реальность.

Итак, в настоящее время существует несколько трактовок понятия «виртуальная реальность». Одна из них состоит в том, что виртуальные реальности рассматриваются как сложные технические системы, то есть их относят к физической или технической реальности; вторая предлагает рассматривать виртуальные реальности как состоящие из двух подсистем — физической и нефизической, третья исходит из того, что разработка систем виртуальной реальности требует интеграции парадигм, подходов, методов и средств, используемых в компьютерной науке, искусственном интеллекте, робототехнике, синергетике, психологии и эргономике; четвертая рассматривает виртуальные реальности как один из видов реальности (чаще всего психологические виртуальные реальности).

Тем не менее, даже для тех, кто рассматривает термин «виртуальная реальность» как чисто технический, очевидно, что интерес представляют не события, создаваемые в компьютере (или как-то иначе), а возможность создавать мир, события которого напоминают события обычного или выдуманного мира, или же события, представляющие собой воплощение каких-то идей (научных, эзотерических, художественных). В отличие от компьютерной реальности, виртуальные предполагают участие человека.

Несмотря на недостаточную изученность, феномен виртуальной реальности уже нашел широкое практическое применение. Существует несколько типов компьютерной виртуальной реальности: имитационные, условные, прожективные и пограничные реальности.

Имитационные виртуальные реальности иначе называют «симуляцией реальности». Они призваны имитировать различные действия и формы поведения, которые для человека внешне и психологически не отличаются от реальных. Первыми разработчиками в этой сфере были военные, создавшие имитации боевых событий и действий, а также тренажеры для быстрого обучения ведению боя. Имитировать и моделировать с помощью ВР-систем можно не только военные действия, но и любые, поддающиеся описанию, операционализации и затем воплощению с помощью новой технологии. Широко известны спортивные тренажеры (для лыжников, велосипедистов). Музыканты отрабатывают технику на виртуальных инструментах. Хирургический симулятор позволяет отработать операции на виртуальном пациенте виртуальными инструментами.

Условные виртуальные реальности не моделируют строго реальный мир, а выступают по отношению к нему как схемы или модели. Так, например, если раньше динамику изменения рыночной стоимости акций могли контролировать лишь специалисты, то теперь система «Максус»,

использующая программное обеспечение компании «Сенс-8» фиксирует все данные о состоянии рынка и выдает их пользователю в виде картинок, где в трехмерном пространстве цветные квадраты, обозначающие различные пакеты акций, передвигаются по диаграмме, в которой представлены различные сектора рынка и промышленности. В результате экран ПК непрерывно выдает самые последние данные о финансовой активности, и этот «документальный фильм» в каждую единицу времени в точности соответствует реальным событиям. Специалисту по ценным бумагам достаточно одного взгляда на экран, чтобы оценить ситуацию. Значит виртуальная реальность, хотя и моделирует процессы, происходящие на рынке, не может рассматриваться как иллюзия рыночной реальности.

К условным виртуальным реальностям примыкают прожективные, т. е. созданные, спроектированные, исходя из некоторых идей. Это могут быть простые фантазии или идеи, основанные на определенных знаниях или теориях. К. Мураками и его коллеги создали сюрреалистический мир-аквариум. Населяют его грибообразные формы и монстровидная рыба, реагирующие на сигналы и жесты, подаваемые киберперчаткой. Этот мир - лаборатория для исследования взаимодействия людей с мыслящими компьютерами.

Пограничные виртуальные реальности представляют собой сочетание обычной реальности с виртуальной. Их создание позволяет «расширять» сознание специалиста, вооружая его видениями и знаниями, которыми он актуально здесь и сейчас не может обладать. Например, компьютерные томографы и ультразвуковые сканеры показывают врачам объемные изображения виртуальных органов в любом нужном ракурсе.

Таким образом виртуальная реальность создает для человека много новых возможностей: возможности подготовки специалиста в короткий срок, расширение профессиональных возможностей, обретение новых способностей видения, виртуальное присутствие в другом месте, управление на производстве и т. д.

Отдельного упоминания заслуживают коммуникационные возможности, создаваемые с помощью виртуальной реальности. Такие возможности представляет Интернет. Еще несколько лет назад Интернет рассматривался как глобальная компьютерная сеть, обеспечивающая доступ к информации и общению без учета пространственных границ. Теперь ситуация изменилась. Интернет — это новый виртуальный мир, своеобразное «четвертое измерение», созданное руками людей и существующее наряду с реальной социальной жизнью. Вы можете посетить один из его виртуальных городов, побродить по его улицам, поболтать с его жителями, послушать музыку, прогуляться по сетевым магазинам и выбрать нужный товар, посетить виртуальный музей или казино, обучаться в виртуальной школе или колледже и т. д. С каждым годом жизнь в этом мире становится все более активной и насыщенной, почти как настоящая.

Многие склонны считать, что использование новых виртуальных технологий и реальностей несет человеку ряд новых угроз и проблем. К ним относят: компьютерфобию, «уход» в виртуальную реальность, аутизацию, трансформацию идентичности, поглощенность компьютерными иг-

рами (индивидуальными, групповыми, коллективными), неразвитость социального интеллекта и т. д. Указывают также на возможность манипулирования сознанием людей с помощью виртуальных технологий. Так, политик может предьявлять виртуальному свидетелю нового кандидата в президенты, психолог с антигуманистическими ориентациями может погружать «виртуального пользователя» в состояния, фрустрирующие его психику и т. д. Однако, все эти задачи сегодня эффективно решаются без всяких виртуальных реальностей с помощью средств массовой информации и специальных психотехник. Следовательно, виртуальные реальности не являются более опасными по сравнению с другими символическими реальностями, по крайней мере, в ближайшем обозримом будущем.

О каких бы виртуальных реальностях мы не говорили, очевидно, что все они созданы человеком. Возникает вопрос: к каким результатам человеческой деятельности можно отнести виртуальную реальность? Как известно, предметно — развернутый мир человека представляет собой единство форм социальной предметности: телесной, вещной, институциональной и знаковой, как результатов объективации человеческой деятельности и общественных отношений.

Исходя из существующих определений знака как... «всякого физического явления, служащего носителем информации» или как «чувственно-воспринимаемого объекта, содержащего какую-либо информацию» как социальный феномен виртуальную реальность можно отнести к знаковым формам социальной предметности, так как она обладает такими признаками знака как:

1) Целенаправленность ее создания в качестве продукта исторического развития человеческого общества.

Виртуальная реальность — новая символическая форма реальности, создаваемая с помощью современных компьютерных технологий, существование которых является одним из характерных признаков информационного (постиндустриального общества).

2) Искусственная условность, несводимость к отражаемому или отсылаемому объекту.

Хотя многие типы виртуальной реальности, например, имитационные виртуальные реальности, созданы для того, чтобы симулировать, моделировать какие-либо реальные события и ситуации, вряд ли человек способен перепутать социальную реальность с виртуальной. Человек, застающий себя в социальной реальности, воспринимает ее всерьез, как естественную данность, в которой приходится жить. Человек, погруженный в виртуальную реальность, увлеченно «живет» в ней, сознавая ее условность, управляемость ее параметров и возможность выхода из нее. Существуют и типы виртуальной реальности, которые являются не симуляцией или копией какого-то фрагмента реального мира, а выражением, проекцией каких-либо фантазий или идей. (см. прожективные и условные виртуальные реальности).

3) Интерсубъективность, общепринятость, делающая ее социальным средством передачи информации или коммуникации (здесь заслуживают упоминания новые коммуникационные возможности, создаваемые с по-

мощью виртуальной реальности, например, Интернет) Компьютерные технологии, и прежде всего, технологии виртуальной реальности, стали важнейшей чертой нового, зарождающегося в наиболее продвинутых обществах типа общественного устройства, который получил название постиндустриального общества или информационной цивилизации. Цивилизация в данном случае понимается как фиксация определенного уровня технологического развития общества, как набор механизмов, методов, способов общественно- исторической деятельности.

Какова же роль виртуальной реальности в новой, зарождающейся информационной цивилизации? Некоторые авторы говорят о процессе перехода к новому цивилизационному типу как о процессе виртуализации общества. Сущность человека отчуждается уже не в социальную, а в виртуальную реальность. Речь в данном случае идет не только и не столько о так называемых киберпанках — людях, для которых смыслом жизни стало погружение в виртуальную реальность или «бродяжничество» по сети Интернет. Речь идет о том, что человек все больше и больше имеет дело не с вещью (рас-полагаемым), а с симуляцией (изображаемым) во всех сферах жизнедеятельности: политике, экономике, науке, образовании и т. д. Происходит развеществление общества: знаки более не обмениваются на означаемое, они замкнуты сами на себя. Согласно А. Турену, например, общество следует теперь трактовать не как «институционально регулируемое целое», а как «арену конфликтов из-за использования символических благ». Это можно подтвердить примерами из различных областей общественной жизни.

В экономике производство вещи не является более реальной проблемой. Проблемой номер один для производителя становится реализация, а для потребителя — проблема выбора из многообразия марок (товарных знаков). В условиях массового производства и массового потребления товар — это прежде всего знак. Стоимость товара определяется статусом производителя, а не его реальными свойствами и не затратами труда. В качестве примера можно привести механизм ценообразования на вещи «от кутюр» и продукцию менее известных фирм: даже при одинаковых свойствах вещи цена на изделие известного дома будет неизмеримо выше, т. к. покупатель платит за имя дизайнера, за товарный знак.

Имя производителя и образ товара создает реклама. Именно эти образы, а не реальные вещи обращаются на рынке. Поэтому собственно экономический процесс, т. е. производство стоимости покидает КБ и сборочный цех и перемещается в офис маркетолога и консультанта, в рекламное агентство и студию. Производится не вещь (шампунь, костюм, автомобиль), а образ (привлекательности, уверенности, стильности, уникальности, респектабельности).

В перспективе симуляции производительности весьма симптоматично появление формы, которая получила название «виртуальная корпорация» (ВК). ВК — это временный альянс независимых компаний для решения стратегической, но единичной задачи. Альянс существует как коммуникационная сеть на базе компьютерных технологий, посредством ко-

торой компании координируют свои усилия. ВК лишена вертикальной интеграции, центрального офиса и прочих атрибутов реальной корпорации. После решения поставленной задачи ВК может изменить конфигурацию или вовсе прекратить существование. Преуспевают в качестве ВК прежде всего небольшие компании, специализирующиеся в сфере информационных технологий, но в середине 90-х ВК стали создавать и крупные корпорации. Таким образом ВК постепенно становится общепринятой практикой.

Процесс виртуализации экономики захватил и деньги. Они теперь не столько вещественный заместитель товаров, сколько «права заимствования». Человек предъявляет для оплаты не металл, бумагу или пластик, а образ платежеспособности. Этот образ могут симулировать и частные лица, и функционеры финансовых институтов. Банки тоже являют симулянтами платежеспособности, т. к. у них нет в наличии денег — вещественных заместителей товаров, большая часть их активов — разнообразные права заимствования. Все финансовые операции совершаются в виртуальном киберпространстве.

В наиболее продвинутых обществах принципиально новой формой производственных отношений становится интеллектуальная собственность, понимаемая не как юридическое право на владение интеллектуальным продуктом, а более широко — как возможность конкретного (индивидуального или коллективного) интеллекта обладать комплексом знаний и использовать его на благо данного индивида (или коллектива) по своему усмотрению. Решающее значение начинает приобретать не собственность на землю, производственные мощности, а собственность на идею, информацию, техническую инновацию — т. е. на то, что зачастую еще не имеет материального выражения.

Виртуализация экономики приводит к коммерциализации киберпространства, где теперь осуществляется не только обмен информацией, но и полный цикл сделки.

Виртуальный продукт, виртуальная корпорация, виртуальный труд, виртуальные деньги — все это свидетельства «ухода» экономической жизни из социальной реальности в виртуальную.

В сфере общественной и политической жизни наблюдаются две противоположные тенденции. С одной стороны, личность обретает свободу в виртуальном пространстве Интернета, которое невозможно контролировать и которое не ведает территориальных и социальных границ. С другой стороны, многие завоевания демократии, существуя на бумаге, на практике становятся все более и более иллюзорными. Виртуализация затрагивает такие институты массовой демократии, как многопартийность, выборность, разделение властей. Партии зачастую уже не являются представителями региональных, классовых, этнических и других интересов, а превратились в «марки», образы, рекламные слоганы, привлекающие электорат. Поэтому идеологические различия между ними становятся призрачными. В результате выборов меняются лишь публичные политики, чиновники же, которые осуществляют рутинную работу по управлению, не меняются, поэтому после выборов не происходит никакой реаль-

ной смены политического курса. Это разочаровывает избирателя, вызывает у него апатию, нежелание участвовать в выборах. Чтобы привлечь электорат, в предвыборную борьбу включаются имиджмейкеры, клипмейкеры. Они создают привлекательный образ публичного политика, который зачастую не соответствует реальности и тем самым манипулируют общественным сознанием. Имитируется накал политической борьбы, создаются «виртуальные», т. е. существующие лишь на бумаге или в интернетовском сайте партии и движения. Все это позволяет говорить о виртуализации общественно-политической сферы, когда все демократические ценности, ставшие завоеванием индустриальной цивилизации, в информационном обществе становятся всё более иллюзорными. Таким образом можно говорить о том, что происходит не только «развешествление» общества, но и ослабевает значение социальных институтов (т. е. уменьшается значимость вещной и институциональной форм социальной предметности и возрастает роль знаковой.)

Виртуализация сферы науки и образования проявляется в создании образа компетентности, заслуживающего финансирования. В деятельности ученых и студентов все больше сил отводится созданию образа, необходимого для успеха в конкурсах на получение грантов, стипендий для обучения за границей, заказов на консалтинговые услуги и т. п. Отсюда — расцвет в последние десятилетия тех технологий которые адекватны симуляции компетентности: исследовательских обменов, перманентного образования. Мы живем в эпоху «науки образов» и «образа науки». С другой стороны, применение технологий виртуальной реальности расширяет возможности в сфере образования и науки. Во многих странах, в том числе и в России существуют такие проекты, как «виртуальная школа», «виртуальный колледж» и т. п., которые позволяют каждому получать образование и консультации высококвалифицированных преподавателей, не выходя из дома.

Теперь рассмотрим, что представляет собой виртуальная реальность и технологии виртуальной реальности в системе культуры. Технологии виртуальной реальности, и прежде всего Интернет изменяют существующие формы потребления культуры: глобальные сети разрушают барьеры, будь то национальные, географические или идеологические, выводят людей на новые информационные магистрали, на которых они получают невиданную доселе свободу самовыражения. Не случайно Интернет называют новым, четвертым измерением культуры. В Интернете происходит становление новой формы существования человека — виртуальных социумов. У них есть собственный язык, насыщенный специфическими терминами, в основном англоязычными. Виртуальные социумы вырабатывают свои системы ценностей, свои правила и законы (например, так называемая Декларация независимости киберпространства, в которой провозглашается его неподконтрольность никаким государственным и общественным институтам, правовым понятиям собственности, личности, передвижения, государственного строительства и т. д.) Таким образом, члены такого виртуального социума идентифицируют себя прежде всего не как представителей какой-либо нации, носителей национального языка, гра-

ждан государства, а как обитателей киберпространства, в котором многие различия и грани стираются. С другой стороны, Интернет способствует сохранению национальной культуры, приобщению людей к ценностям мировой культуры, независимо от их материальных и физических возможностей. Только с помощью Интернет вы можете посетить виртуальный музей и, не выходя из дома, познакомиться с сокровищами Лувра, а в скором времени и Эрмитажа (работа над проектом «виртуальный музей» уже ведется в Петербурге), почитать прессу на своем родном языке, посмотреть концерт или театральную постановку в режиме реального времени и т. д. В заключении следует отметить, что те изменения, которые виртуальная реальность может привнести в жизнь как отдельного человека, так и общества в целом лишь только наметились в наиболее продвинутых обществах, и мы еще мало представляем себе, каковы будут их масштабы и последствия, как в цивилизационном, так и в культурном плане. Для России все это также является делом будущего.

Е. В. Бруси́на

Челябинск

КИБЕРПАНК КАК СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНАЯ ТЕОРИЯ

Для ряда современных исследователей киберпанк представляется неким высшим литературным выражением если не постмодернизма, то позднего капитализма точно. Анализируя данное культурное явление, можно сказать, что киберпанк — это нечто большее, чем литературное течение. Его можно представить как социологические последовательные утопическое видение ближайшего будущего. Вряд ли творцы киберпанка, например, Уильям Гибсон, предполагали, что их «беллетристика» систематически будет читаться не как литературные произведения, а как социальная и культурная теория.

Но во время fin-de-millennium, во время пессимизма и потери надежды на лучшее будущее вполне логично, что некоторые социологи и культурологи начали присматриваться к источникам вдохновения вне традиционных теорий и парадигм. В специфическом вымышленном мире киберпанка они видели определенный ресурс, способный предложить новое понимание измерения человеческого, или даже пост-человеческого существования.

Отношения между киберпанком и социально-культурными теориями прослеживаются в трех направлениях. Во-первых, представление о киберпанке как о литературной, культурной и философской эмблематике новой эпохи. Во-вторых, обращение к возникающим фактам вымышленного мира киберпанка — Интернет, виртуальная реальность и технологические модификации тела — как важным объектам и целям социологического ис-

следования. В-третьих, литература киберпанка понимается как аналитический ресурс, который может использоваться в социальной теории.

Итак, киберпанк это не только литература, для некоторых это нечто гораздо большее. Например, Тимоти Леари объявляет, что Гибсон создал никак не меньше, чем основной миф, основную легенда следующей стадии человеческого развития. Он выполняет ту же функцию, которую Данте выполнял для феодализма и которую авторы подобно Манну, Толстому и Мелвиллу выполняли в индустриальную эпоху [1].

Менее бескомпромиссен Sandy Stone полагающий, что работа Гибсон представляет разделительную линию между различными социальными эпохами, основанными на различных способах связи. По мнению Stone, Гибсон в романе *Neuromancer* (Gibson, 1984) «описал новое сообщество хакеров технологически грамотных и социально разочаровавшихся, тех, кто искали социальные формы, которые могли бы преобразовать фрагментированную аномию; которая характеризовала жизнь в электронном гетто, где возможно абсолютно новое социальное взаимодействие» [2].

Другие авторы под влиянием не только вымышленного мира киберпанка, но и действительных технологических изменений, предположили существование киберсоциума. В этом социуме человек находит спасение от одиночества, компенсирует отчуждение от других людей тем, что киберсоциум предоставляет шанс реализовать все то, что в реальной жизни осталось «за кадром».

Несмотря на гиперболю и мифологию, окружающие суть киберпанка, можно проследить социологически последовательное видение ближайшего будущего, которое, как некоторые убеждены, несет крах всему сущему. Фантастические романы Гибсона «представляют не только немедленно распознаваемый портрет современного затруднительного положения, но также и показывают скрытую часть айсберга социального изменения, что со зловещим величием скользит по поверхности последних десятилетий двадцатого столетия» [3]. Гибсон, таким образом, представляет не просто концепцию киберпространства, которая стала привлекательной для Пентагона, Sega, Nintendo и других глобальных нашего современного мира. Социально-культурная теория переплетается в произведениях киберпанка с литературным вымыслом.

Kellner распознает общие черты между киберпанком и социальной теорией постмодерна. Он доказывает, что «научная фантастика в стиле киберпанк может читаться как своего рода социальная теория, в то время как футуристическая социальная теория постмодерна может читаться в свою очередь как научная фантастика. Такой взгляд предлагает деконструкцию оппозиций и возражений между литературной и социальной теорией, показывая, что многие социальной теории помимо видения настоящего и будущего содержат элементы художественной литературы, и что некоторые типы литературы обеспечивают убедительное отображение современной окружающей среды и, в случае киберпанка, будущих тенденций» [3]. Далее он доказывает, что в тот момент, когда Baudrillard потерял инициативу, Гибсон и киберпанк приняли эстафету, начав исследования будущего того нового мира, который ранее изучал Baudrillard.

Пытаясь определить саму суть киберпанка, Gareth Branwyn предлагает описание киберпанка и как литературного течения, и как фактического взгляда на мир, ясно давая понять: «будущее уже здесь. Не было никакого атомного Армагеддона. Новое поле битвы — человеческие умы. Мир раскалывается в триллион подкультур и культов с их собственным языком, кодексами и образами жизни... Машинно-генерируемые области информации становятся новыми границами... Соединение компьютера с культурой выражается в самопроизвольной музыке компьютера, в рождении новой техногенной субкультуры, субкультуры хакеров... Так компьютер полностью вошел в культурное пространство, являя собой друга, важное продолжение человека... Мы становимся киборгами. Техника становится все ближе к нам, и скоро мы сольемся с ней полностью» [3].

Мы видим, как фантастика становится реальностью, и как постепенно стираются границы между биологическим и технологическим, искусственным и природным, человеческим и механическим. Все увеличиваются возможности косметологии, биотехнологии и генной инженерии. Может быть, мы — последнее поколение «чистых людей»? Можно предположить, что скоро будет два полюса — на одном «чистые люди», а на другом «постлюди», чье существование возможно только в киберпространстве. Где-то между ними находятся пластическая хирургия, внедрение биочипов и протезных дополнений. По мнению Rucker, форма постбиологического человечества может быть достигнута в пределах следующих пятидесяти лет. Безусловно, такие изменения будут иметь огромное значение для самоидентификации человека, а также в образовании групп по тем изменениям, что были внесены в тело.

Но для киберпанка более важны такие технологии, которые не просто изменяют человеческое тело, но позволяют повысить способности тела на порядок, технологии, обещающие, буквально, новый мир, и которые все вместе стали известными под именем «киберпространство».

Киберпространство рассматривается как родовой термин, относящийся к группе различных технологий, некоторые из них нам знакомы, некоторые стали доступными совсем недавно, некоторые развиваются, и некоторые все еще вымышленные, но все они имеют общую черту — возможность моделировать окружающие среды, в пределах которых люди могут взаимодействовать. Другие авторы предпочитают термин «установленная компьютером связь» (УСМ), чтобы отнести туда тот же самый набор явлений: киберпространство Барлоу; виртуальную реальность (ВР); и киберпространство Гибсона.

Киберпространство Барлоу названо по имени Джона Барлоу. К нему относятся существующие международные компьютерные сети. Такая простая форма киберпространства — немного больше чем расширение существующих телефонных сетей. И телефонные, и компьютерные сети полагаются на ограниченный диапазон человеческих чувств и (хотя взаимодействия через эти среды могут быть чрезвычайно богаты) они не могут заменить взаимодействие «лицом к лицу». Поэтому делаются постоянные попытки создать более продвинутую форму киберпространства, где будет

возможно более достоверно симулировать взаимодействия при помощи скоординированных систем мультимедиа.

Термин «виртуальная реальность» (ВР) был впервые предложен Jaron Lanier [4], и недавно был определен как «реальная или моделируемая окружающая среда, в которой человек испытывает телеприсутствие (telepresence)» [5]. ВР — машинно-генерируемый визуальный, аудиальный и кинестетический опыт, получаемый посредством мультимедиа. Причем человек не только погружается в ВР, но эта реальность, кроме того, еще и реагирует на его действия. Пока эта технология находится в процессе развития, но уже в ближайшем будущем она сможет предложить полное погружение в новую среду.

Киберпространство Гибсона определено им самим как: «согласованная галлюцинация, ежедневный опыт миллиардов законных операторов... графическое представление данных, реферируемых от банка каждого компьютера в человеческой системе. Невероятная сложность. Линии света располагались на месте групп и созвездий данных. Подобно городу, в котором постепенно зажигаются огни» [6].

В этом вымышленном мире киберпространство — глобальная сеть компьютеров и информации, которую Гибсон называет «матрица». И операторы могут через наушники и терминал компьютера «шагнуть» в нее. Оператор, находясь в матрице, может «лететь» к любой части обширной трехмерной системе данных.

Киберпанк берет темы технологической модификации тела и понятия киберпространства и позволяет им пересекаться в различных вариациях. Мир киберпостарства — самостоятельная городская окружающая среда, в которой город удваивает себя через сложную архитектуру информации и сетей средств информации, являя собой сложную и постоянно изменяющуюся систему.

Вполне возможно, что будущее социальной теории — в строительстве новых эпистемологических резервуаров, основанных на сложном моделировании компьютером культурных, социальных и экономических процессов в киберпространстве.

1. *Timothy Leary. The Communication Revolutions of the Twentieth Century*, Tension no. 23, October-November 1990. p.19.

2. Stone, A R 1992a. 'Will the Real Body Please Stand Up?: Boundary stories about virtual cultures', in *Cyberspace, First Steps*, M Benedikt, ed, Cambridge: MIT Press.

3. RJ Burrows *Cyberpunk as Social and Political Theory*. 1995,. p. 7-14.

4. Jaron Lanier, in Stephen Levy, *Brave New World*.

5. RJ Burrows *Cyberpunk as Social and Political Theory*. 1995, p. 17.

6. William Gibson *Neuromancer*. 1984.

ИНТЕРНЕТ КАК ФАКТОР КУЛЬТУРЫ СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

Мировое сообщество находится на стадии вступления в информационную эру. Процесс вступления человечества в свою новую ипостась отождествляется с развитием высоких информационных технологий и глобализацией информационных процессов.

Современная Россия не осталась в стороне от всемирной информатизации, ассоциирующей, прежде всего, с распространением Интернета. Хотя масштаб интернетизации в России на порядок меньше, чем в Америке.

Наибольшие темпы интернетизации наблюдаются в крупных городах. Это, так сказать, один полюс. Назовем его **прогрессия информатизации**. Другим полюсом интернетизации является процесс внедрения высоких информационных технологий в российской глубинке. Назовем этот полюс **фактор отставания информатизации**. Между этими полюсами лежит широкий спектр тенденций внедрения информационных технологий в России, характеризующих в целом процесс вхождения нашей страны в информационное общество.

В этой связи интересно поделить результат социологических исследований в северном городе Покачи, находящемся ближе к полюсу **отставания**, чем к полюсу **прогресса**.

Многозначность Интернета оправдала отнесение Интернет-центра к учреждениям культуры — он занимает пятое место в рейтинге потребностей покачевцев в учреждениях культуры и искусства, что видно из одной из таблиц.

**Рейтинг потребностей в учреждениях культуры
у жителей г.Покачи**

Таблица 1

№ рейтинга	вид учреждения	% отв.	% от выб.
1.	кинотеатр	20	54
2.	дворец культуры	18	50
3.	концертный зал	14	38
4.	библиотека	14	36
5.	центр Интернет	11	29
6.	драматический и музыкальный театр	10	26
7.	кукольный театр	10	26
8.	затрудняюсь ответить	2	5
9.	нет ответа	—	5

Хотя Интернет имеет более многофункциональное применение. Это — средство общения (виртуальные разговоры в «чатах»), средство развлечения (видео-, музыка, компьютерные игры по «сети»), средство ведения бизнеса (переписка по электронной почте, проведение электронных платежей через «сеть»), средство массовой информации, почти спорт — создана Федерация компьютерного спорта. Интернет — многоцелевое детище информационных технологий и канал масс-культуры и одновременно фактор динамики культуры.

К учреждениям культуры при опросе горожан были отнесены учреждения культуры в их традиционном понимании: дворец культуры, кинотеатр, театры, концертный зал, библиотека, а также такое нетрадиционное учреждение культуры — центр Интернет. Отнесение Интернет-центра к учреждениям культуры вполне оправданно, поскольку через «всемирную сеть», или как её называет ведущий популярной интеллектуальной телепрограммы «Что? Где? Когда?» В. Ворошилов «всемирный разум», можно получать разнообразную культурно-образовательную информацию.

Обращает на себя внимание тот факт, что Интернет-центр уверенно занимает второе место среди учреждений культуры у молодых поколений. Думается, что городским властям надо принять во внимание это — факт к сведению, тем более, что Интернет-центр будет не просто учреждением культуры. Как уже было сказано выше, Интернет — это средство общения, средство развлечения, бизнес-средство, средство массовой информации. Интернет является показателем, а главное **ускорителем**, глобализации современной культуры.

Пятая часть (18% опрошенных) молодых людей г. Покази желают в будущем быть культурными и духовно развитыми. Наличие у молодежи духовности и культуры как ценности радует, особенно если принять во внимание такой демографический аспект развития города, как «омоложение» населения. В связи с чем повышенный интерес молодежи к Интернету приобретает более глубокий социальный смысл.

При сопоставлении потребностей и рекомендаций в развитии учреждений культуры у разных возрастных групп города сразу бросается в глаза необходимость кинотеатра, концертного зала, Интернет-центра. Прежде всего с наличием этих учреждений горожане связывают культурное проведение досуга, своё приобщение к духовным ценностям. Исходя из этих потребностей можно наметить ближайшие и стратегические перспективы развития культурной инфраструктуры Покази.

Сеть городских компьютерных клубов может (и должна) развивать внутреннюю информационную структуру города, то есть внутреннюю компьютерную сеть — Интранет. Как показал проходивший 16 декабря 2000 года в Уральском музее молодежи круглый стол на тему «Интернет и образование сегодня» с участием широкого круга специалистов в области образования и информационных технологий, именно по такому пути будет развиваться компьютерная сеть в Екатеринбурге. Если учесть, что в Покази уже создаётся сеть городского кабельного телевидения, то при использовании технических возможностей кабельного TV для создания Интранета г.Покази можно сэкономить значительные средства.

Необходимо ещё оценивать работу городских средств массовой информации как элемента сферы управления городом — канала формирования культуры.

Говоря о перспективах развития средств массовой информации в Покахачах, правильнее говорить не о *городских* СМИ, а о СМИ в г.Покахачи. Как уже было отмечено, наше общество живёт в эпоху развития информационных технологий и масскультуры. Характерной чертой нашей эпохи является глобализация всех процессов, происходящих в экономике, культуре и особенно информатизации. А это значит, что стираются географические границы между странами и городами — отдельный город становится частью глобальной информационной системы, даже если он находится на Севере.

В обыденной жизни процесс глобализации проявляется в том, что люди получают информацию о жизни в других географических точках и сравнивают её с непосредственно окружающей их средой. Особенно это остро проявляется в сфере средств массовой коммуникации. Люди сравнивают уровень развития каналов массовых коммуникаций у себя в городе с региональными, центральными, всемирными СМК (спутниковые каналы, Интернет) и делают свой выбор в пользу более полезных и интересных для них источников информации.

Видимо, надо выработать стратегию развития средств массовой коммуникации в Покахачах с учетом глобальных информационных процессов.

Совмещение технических и интерактивных возможностей кабельного ТВ с информационными ресурсами Интернета, являющегося по сути средством массовой коммуникации (и подпадающего под регламентацию Закона РФ «О средствах массовой информации») имеет колоссальные потенциальные возможности.

В связи с изложенным, нельзя не дать высокую оценку стратегическому выбору кабельного пути развития городского телевидения Администрацией города Покахачи.

Самым современным средством массовой коммуникации является Интернет. Более того, Интернет является **универсальным** средством массовой информации, при этом функции Интернета выходят за сферу средств массовой информации, — не зря жители Покахачей при оценке работы сферы культуры не удивились вопросу об учреждении культуры — Интернет-центре.

Маленькое добавление. Интернет является сегодня (более других СМИ) фактором социодинамики культуры, в связи с чем необходимо уделять внимание его развитию в Покахачах.

Комплексный подход к развитию средств массовой коммуникации в Покахачах, состоящий из выработки «Программы развития СМК Покахачей» с использованием предложенных рекомендаций позволит начать создание информационной инфраструктуры города, использующей процесс глобализации в целях создания **современной культуры города Покахачи**.

Результаты социологического исследования в небольшом северном городе Покахачи, конечно, нельзя воспринимать как общую картину развития на российском Севере, потому что Покахачи имеют свою специфику по

сравнению с другими северными городами. Полную картину процесса интернетизации можно получить, если будут результаты специальных исследований по всему спектру — от **прогрессивного** полюса до полюса **отставания**.

Хотя думается, что данные исследования могут войти составной частью исследования «Интернет как фактор социодинамики культуры современной России».

О. Р. Сигнаевская

Екатеринбург

ЦИВИЛИЗАЦИЯ, КУЛЬТУРА, ОБРАЗОВАНИЕ: АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ РАКУРС

Проблемы образования, культуры, цивилизованности обостряются в переломные моменты развития общества, когда встают вопросы приоритетов, стратегий, целей. Российское общество сегодня обретает свои культурные истоки, восстанавливает связь времен, определяет себя как нацию, выстраивает цивилизованные формы хозяйственно-экономической жизни. Вл. Даль дает следующее определение цивилизации: «общезнание, гражданственность, сознание прав и обязанностей человека и гражданина», подчеркивая особую роль осознания прав и обязанностей, способность людей к достойному общезнанию, культурному само стоянию.

Действительно, многие процессы происходящие в общественной жизни оказываются производными от культуры, образования народа данного государства. Национальное самосознание обретает себя в определенной ценностно-смысловой атмосфере культурных приоритетов конкретного человека. Образование «пронизывает» все сферы общественной жизни и будучи ее особой, относительно самостоятельной областью впитывает в себя современное ему состояние культуры общества. Развитие образования есть условие развития общества, а также средство и важнейший механизм этого развития.

Именно сегодня проективное содержание образования закладывает определенный прообраз общественной системы в целом: какими приоритетами, культурными основаниями определяется образование в настоящем, таково общество завтра, то есть образование закладывает полноту всех сфер развития общества. Образование определяет не только материально — экономические, цивилизованные, но в первую очередь культурные основы бытия, становится жизненно активной духовно-практической силой развития государства.

В контексте категории «культура» образование — гарант стабильного развития общества и государства, а не только маркетинг образовательных потребностей населения. Образование есть целостный феномен как личной, так и общественной жизни. Целостность — это полнота, единство,

гармоничность. Образование есть полное вхождение человека в мир, вхождение физическое, психическое, духовное. Понимание этого не может ограничиваться созданием оптимальных условий образовательного пространства, обеспечивающего доступ каждому гражданину к получению образования, образование предполагает формирование в человеке таких качеств и свойств, которые бы способствовали виденью и развитию им смыслов мира культуры. Образование в целостном варианте — постижение человеком смысла бытия индивидуального, общественного, обретение человеком собственного образа непрерывным деланием себя, пробуждение духовности, то есть жизни духа в человеке. Существо подлинного образования, его ядро, цель и назначение — глубинное преобразование человеческой природы, становление личности в каждом конкретном человеке, непрерывное и неисчерпаемое само окультуривание внутренней данности человека.

Антропологический ракурс в подходе к таким понятиям как «цивилизация», «культура», «образование» позволяет нам говорить о том, что переживает каждый — духе, духовности. И.А. Ильин писал, что тот кто жаждет внутренней полноты и жизни Духа, должен заботиться не о наполнении памяти из чужих книг, но о разыскании в данной ему жизни всего того, что придает ей высший смысл. Дух освящает жизнь, чтобы она в итоге не превратилась в мертвую пустыню, в хаос пыли и вихрь злобы.

Русская философская антропология утверждает, что самое главное в культуре и образовании — стать духовным человеком, обрести способность видеть смыслы, и мужество им следовать. Логика отечественной культуры показывает, что для обретения живой способности видеть смыслы бытия мало тренировки умственных качеств, мало и приобретения некой суммы знаний, так как ум должен освящаться добротой сердца, руководиться совестью, чтобы в каждой конкретной жизненной ситуации иметь потенцию принять духовное, а не «интеллектуально-машинное» решение и быть готовым нести за него ответственность.

Христианская антропология убеждает человека, что сам по себе ум имеет границы, но ум в составе сердца их прорывает, ибо сердце с его способностью любить, чувствовать, воспринимать и осмыслять его границ не имеет.

Таким образом, чтобы вскрыть сущность таких категорий как «цивилизация», «культура», «образование» и со стороны внутреннего смыслового поля и со стороны внешнего бытия в обществе необходимо прибегнуть к антропологическому ракурсу рассмотрения актуальных вопросов.

ФИЛОСОФСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ КАК СРЕДА КУЛЬТУРЫ

В чем проявляется культурность и цивилизованность человека? Культура и цивилизация — черты, которые характеризуют различные стороны единого социального бытия, представляют собой две составляющие меры развития личности. Однако эти стороны и мерки показывают общество и личность с разных позиций. Цивилизация демонстрирует материальные формы бытия, силу стандарта, в то время как культура — это прорыв в области духа, сфера высших проявлений человеческой активности — философское, научное, художественное творчество.

Одним из проявлений культурного творчества является гуманитарная культура, поскольку современное общество не может успешно развиваться без знаний в области философии, искусства, морали, религии. Гуманитарное знание выполняет не только просветительную и культуротворческую функцию. Оно направлено также и на конечный результат своей деятельности, а именно: формирование интеллектуально и духовно развитого человека, нацию, общество.

Особую роль в этом процессе играет философское знание и образование.

Философия является частью нашего жизненного мира. Она ставит так называемые «вечные вопросы», которые необходимо решать для понимания жизни во всей ее полноте и сложности. Специфика этих вопросов определяется тем, что они являются мировоззренческими, формируют представления человека о мире. Как известно, мировоззрение направляет деятельность людей, и, по словам Эпикура, «как нет пользы в медицине, не лечащей тело, так нет пользы в философии, не влияющей на поведение людей».

Философские размышления пронизывают всю нашу повседневную жизнь, и особенность их в том, что они возникают из потребности понять устройство мироздания, постигнуть человека и природу как целостную единую систему. Философия всегда стремилась дать определенную картину мира. На этой картине запечатлеваются личные склонности философа, его индивидуальные особенности, вкусы и пристрастия. В любой философской системе отражены также мироощущение и миропонимание той эпохи, в которой человек живет. Подобно тому как в произведениях искусства мы можем увидеть и понять то, чем живут, о чем думают и страдают люди, так и в философских взглядах отражено понимание человеком своей жизни и мира вокруг себя. В этом смысле философия является самосознанием общества.

Важнейшее качество философии — рациональность, качество, которое сближает философию с наукой, философское знание обращено к разуму, стремится теоретически, рационально доказывать свои выводы и

положения. Философия — это способ анализа, способ исследования, способ размышления. В этой специфике мы видим «практическую» функцию философии.

Дело в том, что часто к философии относятся подозрительно и даже высокомерно, как к такого рода деятельности, которая не дает непосредственного практического результата, осязаемой материальной ценности. Однако, оценивая философию, необходимо использовать другие мерки, и утилитарный подход здесь неприемлем. Философия относится к духовной культуре — культуре человеческой мысли, накопленной поколениями людей. Поэтому важнейшей, «практической» функцией философии является формирование интеллекта, развитие способностей к теоретическому мышлению. Философия приобщает к культуре мысли как к элементу духовной культуры общества.

В этом качестве философские размышления помогают сформулировать проблему и дать общее ее понимание, способствуют анализу сложных идей и многочисленных абстрактных вещей. Все это в совокупности позволяет лучше понять жизнь и жизненные возможности, а также может быть предварительным условием принятия грамотных и разумных решений.

Философия не только помогает формировать интеллект и развивать умственные способности. Она так же является показателем образованности и общей культуры человека. Если наука играет особую роль в процессе цивилизации общества, «отвечает» за материальные формы социальной жизни, то гуманитарное знание в целом и философское в частности определяет общий уровень образованности, способствует развитию интеллекта, расширяет кругозор человека. Постоянное пополнение знаний в гуманитарной области — необходимое условие решения задачи формирования культурной личности.

Философия всегда стремилась понять мир и человека, их взаимосвязь. Одна из функций философского знания — объяснительная. Желание объяснить и понять сложные вопросы человеческого бытия, стремление сделать человека лучше — вот те гуманные цели, о которых мечтали все философы. Философия не претендует на переделку мира и человека, а считает, что духовная работа мысли может быть основой нравственного самосовершенствования. Поэтому философское образование — одна из возможностей выработки жизненных установок, нравственной ориентации личности.

Человеческое общество не в состоянии успешно развиваться без учета ценностных устремлений человека. В кризисных ситуациях проблема ценностей вообще выходит на первое место. Именно такой сложный, поворотный этап переживает российское общество. Происходит смена общественной жизни, причем изменения затрагивают глубинные качественные ее основы, ведут к преобразованию этих основ. Такой процесс предполагает смену поведения людей, их психологии, верований и ценностей. Меняются нравственные ориентиры, духовные потребности и идеалы. Например, общественное сознание демонстрирует определенную «разорванность»: с одной стороны — тоска по прошлому, с другой — принятие новой реальности.

В таких условиях неизбежен поиск новых духовных ориентиров, который ведет к смене мировоззренческих установок. Этот поиск выражен в стремлении найти новую «русскую идею», определить национальную самоидентичность и т.д. Понятен в решении этой задачи интерес к русской философской традиции, к духовной культуре прошлого и настоящего России, в которой выразились как общечеловеческие, так и национальные, традиционные ценности и идеалы.

Особенностью культурного человека является не только усвоение, постоянное пополнение знаний в области науки и философии. Познавательный процесс представляет собой внутренний напряженный труд, значительные усилия по преодолению собственной ограниченности. Однако любое знание, как замечал еще Демокрит, включает в себя три составляющих: умение хорошо мыслить, хорошо говорить и хорошо делать. Поэтому овладение культурой — это не только интеллектуальные усилия, которые необходимо развивать человеку. Они не должны оставаться сферой чистой мысли и способом теоретизирования. Проявление подлинной культуры — это единство мысли и действия, знания и поступка.

Дело в том, что философские идеи часто оказывают глубокое воздействие на общество, даже если общество не понимает этого. Иногда влияние философии благотворно, иногда дурно, но это уже другой вопрос, поскольку все дело в том какого рода философские идеи господствуют в обществе. Степень жизненности и востребованности философии определяется тем, насколько каждый человек может понять и принять ее. Поэтому, не смотря на свой абстрактный и всеобъемлющий характер, философия должна быть обращена к каждому человеку. В этом случае философия влияет на жизненные решения личности в области морали и политики, формирует нравственные и ценностные идеалы. Когда человек стоит перед реальным жизненным выбором, то ясное понимание проблемы, поиск средств и методов достижения цели — все это зависит от общемировоззренческой философской позиции.

Философское знание занимает значительное место в пространстве культуры, в котором человек выражает самого себя, проявляет свою творческую свободную сущность.

О. Ю. Медведева

Екатеринбург

ОБРАЗОВАНИЕ МЕЖДУ СЦИЛЛОЙ «МОЗАИЧНОСТИ» И ХАРИБДОЙ «УНИВЕРСАЛЬНОСТИ» СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

Две тенденции в современной культуре взаимоотрицают и взаимодополняют друг друга: мозаичность, фрагментарность, плюрализм культур с одной стороны, и универсализм и глобализм — с другой. Это не может

не отражаться на образовании, на поисках смысла и ценностей образовательной деятельности, на новейшей образовательной парадигме.

Первая тенденция проявляется во все большей гетерогенности культуры, в образовании особой этнокультурной мозаики, а также в автономизации и все большей индивидуализации частной жизни, стремлении современного человека к антимассовости: «большое скопление народа сегодня нужно лишь террористам и рок-музыкантам.» [1] Жизнь вновь возвращает человека к дому, жилищу, своей «пещере», человек укрывается за стенами своего жилища, компьютер заменяет ему весь мир.

Многообразие и динамизм современных культурных форм привели к тому, что «культурные символы из застывших норм и архетипов ... превратились сегодня в изменчивые и гибкие знаки, только посредством индивидуального «поступающего» бытия организуемые в осмысленные культурные миры.» [2]

В условиях такой «поликультурности» неизбежно возникает проблема культурного выбора, который по сути есть осознанный выбор индивидуального (моего) бытия в культуре.

Неизбежным продолжением этого нарастающего процесса дифференциации культуры стал разворачивающийся на наших глазах процесс формирования общемировой, единой, универсальной, глобальной культуры. Национальные экономики интегрируются в единое «мировое хозяйство», этническая компонента в содержании национальной культуры нивелируется. Универсализм который демонстрирует современная культура наряду с фрагментарностью, ярко проявляется в архитектуре II половины XXв., в формировании «глобального» стиля, вытесняющего региональные стили и отражающего концепцию «глобального сознания.» Глобальная сеть Интернет «усугубляет» этот процесс. Конвергенция культур, ведущая к глобализации, возможна благодаря интенсивной и многоплановой межкультурной коммуникации. В этом плодотворном процессе формируются общие ценности, идеалы, технологии, смыслы, и в целом — общая судьба человечества, одно на всех «завтра.» Но вместе с тем процесс глобализации грозит рождением и воссозданием маргинальной культуры, маргинальной личности, человека, потерявшего чувство целостности в результате распада культурных стереотипов и размывания этнических границ. Это личность, переживающая кризис идентичности в условиях смысловой, ценностной, культурной «полифонии», ощущение разорванности бытия и тоску по целостности.

В этих условиях образование призвано выполнить двуединую задачу. Во-первых, обеспечить вхождение человека в культуру, и это возможно в силу того, что образование по определению есть открытость иному, есть готовность к диалогу, к коммуникации, есть диалог. Сейчас, как никогда, важно умение услышать Другого, понять, а значит принять его. И в этом смысле образование должно ориентировать на ценность интеграции.

С другой стороны, образование должно обеспечивать каждому создание собственного смысла через ценностное самоопределение, а значит, обретение своей индивидуальности. Плюрализм культур требует сегодня включить в образовательное пространство все их многообразие,

т.е. создать поликультурное образование, и как условие этого — научить человека быть готовым к диалогу с другими культурами. При этом необходимо иметь в виду, что в отличие от универсальной, единой и единственной науки образование по своей сути социоморфно [3], т.е. идеалы образования, способы взаимоотношений Учителя — Ученика, логика учебных дисциплин и т.д. определяются соответствующим типом общества, культуры. Известно, что великие культуры Востока и Запада создали противоположные системы образования. Образование в любой стране адекватно, «морфно» системе социально-экономических, национально-этнических и других отношений. Этот принцип социоморфизма позволяет уберечься от «попадания в «ловушку» абсолютизации неких общецивилизационных тенденций развития образования.» Представители этой парадигмы в философии образования исходят из утверждения, что образование это способ усвоения своей, национальной культуры. В условиях массовой, универсальной культуры, лишенной яркой национальной окраски, образование и культура расходятся, образование утрачивает функцию формирования национального самосознания, занимаясь лишь подготовкой к профессиональной деятельности. Ряд исследователей настаивают на том, что образование сегодня развивается прежде всего в контексте региональной культуры. [4] Таким образом в понятие современной поликультурности вводится феномен региональной фрагментации культуры. Безусловно, это в еще большей степени усиливает плюрализм образовательных парадигм, что свидетельствует об индивидуализации образования и является одним из путей преодоления кризиса культурной идентичности. Это проявление тенденции к дифференциации современной культуры.

Противоположные ценности — интеграция, универсализм, глобализм — развивают в философии и практике образования Школа Диалога Культур Библера В.С. и «гуманистическая», или «недирективная», школа. Представители «недирективной» философии образования видят главную цель образования в формировании у ученика способности понимать и принимать другие культуры в целях культурной интеграции. Путь к этому пролегает через воспитание **терпимости** и принципиальный отказ от доктринальности в образовании. Возникновение сегодня всеобщей культуры требует отказа от веры в абсолютность каких-либо ценностей, так как они создают преграды между людьми и народами. Поэтому образование должно осуществляться в терминах общечеловеческой культуры: без этого невозможно двигаться к лучшему социальному миру для всех.

К сожалению, это симпатичная позиция апелляции к общечеловеческому и укреплению интеграционных процессов оборачивается в реальной практике образования релятивизмом, деконструктивизмом, уничтожением принципа дифференциации, лишая образование образцов, стандартов, какой бы то ни было системы отсчета, а значит и оценок. В итоге — потеря исковой индивидуальности. А ведь в эпоху культурного плюрализма и полифонии культурных кодов поиски своего личностнообразующего стержня, в том числе (и прежде всего) посредством образования так актуально. По замечанию М. Мид, «дети сегодня стоят перед ли-

пом будущего, которое настолько неизвестно, что им нельзя управлять так, как мы это пытаемся сделать сегодня».[6]

Архитектура образовательного пространства всегда повторяет архитектуру современной ему культуры. Научим ли мы наших детей слышать все культурное многоголосие, определять границу значимого и незначимого, вплетать в эту полифонию свой голос, одним словом, делать свой культурный выбор? Или отпустим их в плавание «без руля и без ветрил»? Время покажет...

1. Толстых А.В. Грядущая культура: гримасы идентичности // Культура, культурология и образование. Материалы «круглого стола». Вопросы философии, 1997. № 2. С.6.

2. Андрюхина Л.М. Стиль науки: культурно-историческая природа. Екатеринбург, 1993. С.3.

3. См.: Субетто А.И. Социоморфность системы образования как критериальное основание квалиметрии страновых образовательных систем // Сравнение систем высшего образования и сравнительная педагогика. М., 1994.

4. Тхагапсоев Х.Г. Образование: канун новой парадигмы. М., 1997.

5. Мид М. Культура и мир детства. М., 1998. С. 359.

А. Н. Глухова

Екатеринбург

РЕФОРМИРОВАНИЕ ОБРАЗОВАНИЯ В КОНТЕКСТЕ ПСИХОЛОГИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ

XX век породил многочисленные подходы к пониманию сущности и цели процесса образования и развития личности. Значительный вклад был внесён различными психологическими школами и направлениями, в совокупности отражающими определённый уровень развития психологической культуры общества.

Символичен тот факт, что начало XX века было ознаменовано появлением практической психологии ориентированной прежде всего на систему образования и конец века отмечен резким всплеском интереса психологов всех основных направлений к системе образования. Практически в течение всего века специалисты задаются вопросом — в каком направлении движется познающий человек?

Достаточно долго образование рассматривалось как объект изучения различных, относительно самостоятельных и независимых направлений психологии (общей, социальной, детской, возрастной, педагогической, управленческой психологии и др.). Однако сама жизнь заставляет решать конкретные, реальные проблемы и отвечать на вопросы с позиций синтеза всех психологических подходов, т.е. в контексте психологической культуры. Происходит формирование сравнительно нового направления — психопедагогики, призванной объединить и синтезировать психологиче-

ские аспекты образовательного процесса, так как науку занимающуюся проблемами формирования и развития целостной личности нельзя разделять на отдельные отрасли. Психопедагогика предполагает системный и аксиологический подход к личности в образовательном процессе. Акцент делается на ценностных и этически-нравственных ориентациях человека, живущего в сообществе с другими людьми.

Такой подход в настоящее время для нашей страны жизненно важен, так как даёт шанс не только выжить в условиях тотальной криминализации общества, но и осуществить преемственность культурных норм и ценностей.

Размышляя о судьбе школы в XXI веке Леонтьев А.Н. предрекал «кризис школы и взрыв дидактики». Социальный сценарий развития школы в новом веке пишется, на наш взгляд, именно в соответствии с этим предсказанием. Практически полное игнорирование приоритета школы в общественной жизни страны не нуждается в аргументации в силу наглядности данного явления. В связи с этим осознанное вмешательство гражданского общества в процесс реформирования системы образования является жизненно важным, так как именно через образование осуществляется трансформация общественного сознания, а следовательно, и социально-культурной сферы жизни общества. Однако все попытки осуществить любого рода реформации без учёта психологического фактора обречены либо на неудачу, либо на авторитарные методы воздействия. Психологический фактор выступает как формирование массового общественного сознания ориентированного на вариативность, индивидуальность и свободу выбора каждым человеком своего жизненного пути (проекта жизни). Таким образом, с позиций историко-эволюционного подхода уровень психологической культуры предстаёт как один из важнейших факторов реформирования сферы образования, а через неё и социального конструирования реальности.

В реформировании образования возможны две тенденции: 1) образование выступает как механизм социализации, направленной на максимальное стимулирование проявления индивидуальности личности в общественной жизни; 2) образование выступает как свод педагогических методов или педагогических технологий, подлежащих усвоению и внедрению в педагогическую действительность в целях формирования «усредненной» личности.

В тоталитарных культурах преобладают формы образования ориентированные на усреднённые стандарты, социальный норматив, обеспечивающий социотипическое поведение личности и поэтому столь велик интерес к педагогическим методам, технологиям, различного рода методической рецептуре. В гуманистических культурах реальное реформирование-это реформа обеспечивающая возможность проявления индивидуальности и вариативности развития личности. Обучение, как правило, строится на ситуациях неопределённости, овладении способами креативного мышления и развития способностей.

То, что происходит в России — это борьба двух тенденций с переменным успехом то одной, то другой тенденции. Конец XX века дал, с одной стороны, возможность компетентного выбора каждой личностью своего

собственного жизненного пути, а с другой стороны, нестабильность и ослабление традиционных ценностных культурно-значимых ориентаций.

Решения, подсказанные самой жизнью, демонстрируют отход образовательных учреждений от одностороннего варианта в сторону смешанных видов: в традиционно ориентированных школах вводятся вариативные курсы и развивается система дополнительного (платного, коммерческого) образования; наблюдается тенденция взаимосвязи различных подходов в образовании; формирование различного рода комплексов (детский сад-школа; школа-вуз; школа-технический лицей и др.) Эволюция образовательных учреждений в сторону смешения различных подходов и эклектики делают их более гибкими и адаптивными в условиях социальной нестабильности.

Н. Г. Баранец

Ульяновск

РОССИЙСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ И ОСОБЕННОСТИ РАЗВИТИЯ УНИВЕРСИТЕТСКОЙ ФИЛОСОФИИ В XIX—XX ВВ.

Не вступая в дискуссию о специфике Российской цивилизации, в контексте интересующей темы, выделяю, наиболее очевидные ее особенности, определившие развитие отечественного университета как образовательной структуры. Доминантной формой социальной интеграции российского общества было государство, являющееся не просто политическим институтом, но и идеолого-духовным генератором нормативно-ценностного порядка. Православие же в условиях этнического многообразия являлось важным фактором духовного становления только русской культуры (доминирующей на культурном поле), но не определявшим нормативно-ценностные основания Российской цивилизации в целом. Геополитические и климатические факторы, обусловившие мобилизационные путь развития Российской цивилизации, предполагающий постоянную регламентацию государством механизмов функционирования общества, фундировали в качестве легитимационных структур этатизм и патернализм (государство представляется высшей инстанцией общественного развития покровительствующей своим поданным). Концентрация власти в руках политического центра, осуществлявшего контроль и принимавшего решения по большинству административных вопросов инициировало гипертрофированную роль столицы по отношению к административным, национально-культурным регионам. Эти особенности Российской цивилизации имели несомненно значительное воздействие на отечественное высшее образование, созданное «высшей волей монарха» и формировавшееся под государственным надзором.

Наиболее отчетливо характер взаимоотношений власти и высшей школы просматривается в метаморфозах философии как университетской дис-

циплины, чья возможная политико-идеологическая ангажированность определила ее «незащищенность», так как на нее проще всего было «возложить» обязанность укрепления в умах просвещаемой молодежи идеи легитимности этатистских и патерналистских функций государства.

Представляя развитие философии как университетской дисциплины, по моему мнению, следует учесть «внутренние» характеристики (когнитивные признаки — оформленность концептуального поля преподаваемой дисциплины, наличие дисциплинарных критериев оценки теоретических построений, отношение с предметами других дисциплин и теоретической, методологической значимости для них; социальные признаки — степень социальной структурированности дисциплины, степень кооперации внутри дисциплины и институализации, то есть воспроизводства научных и преподавательских кадров для нее) и «внешние» характеристики (стратегия власти по отношению к данной дисциплине, степень общественного признания со стороны университетского сообщества).

Первый период с 1725 по 1890-е гг. — «подготовительный». Его рамки столь широки, потому что только к концу 90-х гг. XIX в. сложились все компоненты, характеризующие философию как самостоятельную университетскую дисциплину. Известно, что 1755-1835 гг. философский факультет был во всех университетах и посещался всеми слушателями как начальный «общеобразовательный этап». Преподавание осуществлялось в рамках лейбницко-вольфианской парадигмы, по преимуществу приглашенными иностранными преподавателями, или отечественными, завершившими образование в Германии и Англии. Сами преподаватели философии не видели необходимости в специальной концептуализации предметного поля философии и «по совместительству» читали не только гуманитарные, но и естественные науки, так как философия считалась «синтетическим учением». Позиция власти по отношению к философии в это время не отличалась последовательностью: до 1817 (1819) гг. будущих преподавателей философии наряду с представителями других дисциплин отправляли за границу на обучение фактически не вмешиваясь в выбор слушаемых курсов и затем читаемых ими лекций (бывших вариациями «благоразумного идеализма»), с 1819 (1821) гг. руководствуясь скорее опытом Министерства Народного просвещения Франции, запретившего чтение «вредных» философских курсов, власть в России с целью оздоровления народного образования предпринимает меры по «искоренению» духа вольнодумства. В результате часть профессоров либо была уволена без права преподавания, либо была вынуждена читать свои предметы в обличительном смысле. Университетская корпорация была деморализована еще и не начав мыслить, подобострастно приветствовали действия попечителей «об удалении профессоров, которые при осмотре не были одобрены <в итоге> связуемые духом христианской любви, все члены, все сословия университета, взаимно оказывали друг другу чинопочитание и уважение» [1].

С сер. 30-х гг. власть в лице министра просвещения С.С.Уварова изменяет негативное отношение к философии на практически — утилитарное — «каждый из профессоров должен употребить все силы, дабы сде-

латься достойным оружием правительства». Поэтому философские курсы стали читаться профессорами только лично одобренные С.С.Уваровым.

Некоторое интеллектуальное оживление, возникшее среди молодежи, показалось правительству столь опасным, что после отставки С.С.Уварова при его преемнике кн. П.А.Ширинском-Шихматове философский факультет был разделен на историко-филологический и физико-математической, кафедры философии упразднены, а лекции по психологии и логике стали читаться лицами духовного звания. Таким образом 1848(50) по 1863 гг. философия как университетская дисциплина исключена из системы высшего образования. Введение в 1863 г. по новому уставу кафедры истории философии, логики и психологии при историко-филологическом факультете потребовало выстроить вновь когнитивные составляющие дисциплины — до конца 80-х гг. отсутствовало представление о необходимом концептуальном поле преподавания и уровне теоретической организации — фактические чтение сводилось к комментариям античных философов и в лучшем случае истории философии до Нового времени — П.П.Юркевич, С.С.Гогоцкий. Нарушен был механизм воспроизводства кадры и разрушена социальная структура дисциплины, поэтому приглашенные из Духовной Академии преподаватели создавали «философские школы» или лучше «кооперации» идейно близких философов (П.Д.Юркевич, Вл.С.Соловьев, П.С.Астафьев, М.М.Лопатин, в которую не входил М.М.Троицкий) в Московском университете, а в Петербургском университете сложилась полноценная философская школа кантианцев, ставшим учителем С.О.Грузенберга, К.Ф.Жакова, Н.И.Лопатина, Н.О.Лосского.

Второй период с к. 80-х — 1917(22) гг, в это время философия становится полноценной структурной единицей университетской программы, достигает устойчивого состояния. С когнитивной стороны отмечается оформление предметного поля читаемых философских дисциплин, утверждаются дисциплинарные критерии оценки теоретических построений, на основании которых оценивается личный вклад философа в исследуемую область, так В.Кистяковский перечислял следующие критерии, делающие работу репрезентативной: логическая структура, формальная последовательность, научно-философская обработка идей, ориентированность на объективность, скептицизм [2].

Теоретическая и методическая значимость философии для представителей других дисциплин эксплицируется в их активном участии в деятельности Московского Психологического и Петербургского Философского общества. Социальная структура философии представлена сформировавшимися философскими школами: московская школа всеединства (трансцендентный идеализм, критический неидеализм), петербургская школа неокантианства (отнологический трансцендентализм, трансцендентальный идеализм, интуитивизм). Институализировались организационные основания профессии «преподаватель-философии» — оформилась система обучения аспирантской подготовки и система коммуникации (журналы, издательства). Внешние характеристики дисциплины — структурируется система «взаимообменов»: чиновники министерства про-

свещения рассматривают ее как одну из гуманитарных дисциплин, а студенты не связывают с ней своих общественно-интеллектуальных интересов.

Философия как университетская дисциплина к этому времени дорастает до самооценки, в которой представлен статус дисциплины, ее значение среди других и должный объем читаемых курсов и требования предъявляемые к преподавателям. Например, Н.О.Лосский в газете Речь № 159 за 1915 г. в статье «Философия в университете. К вопросу об уставе» отмечает необходимость специализации преподавателей, дифференциации читаемых курсов по факультетам, организации кафедры философии при историко-философском и физико-математическом факультетах.

Следующий период с 1922 по 1985(1990) гг. Проходит под доминирующим влиянием государства, изменявшего институциональные и когнитивные основания дисциплины, в зависимости от целей политической борьбы и необходимости воспитания идеологически грамотных кадров.

Политическая заинтересованность в философии со стороны государственной власти формировалась в статье В.И.Ленина «О значении воинствующего материализма» (март, 1922), после которой правительство предприняло ряд мер для вытеснения прежнего образа философии как университетской дисциплины и придания ей нового статуса. В институциональном плане: в 20-е гг. ликвидируются философские курсы в университетах, при этом для подготовки управленческих кадров, как единственно верная философия — читается марксизм в созданных Ком. ун-те, Соц.академии, Инс.Крас.профессуры. В 20-е гг. нач. 30-х гг. происходит замена преподавательского корпуса (до 20-х гг. «освобождаются» от старой профессуры, на рубеже 20-30-х гг. в споре механицистов и диалектиков от поколения «старых партийцев», философов-идеологов, вытесненного «молодыми партияцами», то есть группой Митина-Юдина, сознательно принявших правила игры навязываемые властью, то есть быть частью механизма гос.аппарата — идеологами в науке, комментаторами решения ЦК) [3]. В когнитивном плане это приводит не только к уменьшению концептуального поля до уровня марксистско-ленинской-сталинской парадигмы, но и к изменению «извращению» норм организации теоретического исследования (логическое доказательство заменяется ссылкой на авторитет, творческий поиск заменяется поиском необходимых цитат). Ситуацию в философии некоторые естественники характеризовали как упадок и застой философской мысли. Она «вырождается в сухую формальную схоластику или в словесный талмудизм» [4], сами же оставшиеся преподаватели философии личного мнения предпочитали не иметь.

В к. 50-х — 60-е гг. вновь начинается выстраивание структуры философии как университетской дисциплины в виде курсов исторического и диалектического материализма: философские факультеты столиц готовят кадры и разрабатывают учебные пособия по разным разделам философии, создается система аспирантско-докторантской подготовки, возникают философские школы (в 60-70-е гг. при различных институтах АН работают группы В.К.Финна, Ю.А.Шредера, М.К.Мамардашвили-А.П.Огурцова, И.В.Блауберга-Э.Г.Юдина), которые интенсифицировали

расширение предметного поля философских курсов. Хотя государство по прежнему рассматривало философию как «научную идеологию» и требовало проведения идеологической агитации и контроля, тип «преподавателя-идеолога», стал дополняться «философом-преподавателем» творчески работающих в рамках марксистской парадигмы (А.А.Шишкин-Ю.А.Замошкин, В.А.Карпушин-А.И.Ракитов, Ф.Т.Михайлов-М.Б.Туровский).

С конца 80-х-90-е гг. начался новый период в оформлении философии как университетской дисциплины: кафедры исторического и диалектического материализма заменены кафедрами философии, снята идеологическая цензура, что увеличило поток переводной литературы и способствовало «публикационному взрыву (новые философские журналы и учебные пособия) усложняется социальная структура дисциплины, то есть появляются новые философские школы, складываются исследовательские группы в региональных университетах. Снизился политический интерес и философские дисциплины вновь приобретают «респектабельный» облик просто гуманитарных дисциплин, входящих в обязательный общекультурный блок профессиональной образовательной программы высшей школы. В этих условиях вновь перед преподавателями стоит проблема выяснения когнитивных характеристик философии и определения новых методик преподавания философии [5]. Несмотря на то, что российская университетская философия испытывает проблемы с обновлением ресурсной базы, институциональные трудности и когнитивную неопределенность образа философии (концептуальный вакуум, связанный с устранением марксистской парадигмы, православия и синергетики), в сочетании с изменением норм и идеалов, определяющих жизни философского общества в глазах самих преподавателей философии и референтных групп университетского сообщества повышается.

1. Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии. Свердловск, 1991.

2. Кистяковский В. В защиту научно-философского идеализма // Вопросы философии и психологии. 1907. Кн.86. С.109.

3. Юдин П. Некоторые итоги философской дискуссии // Правда, 18.10.1930.

4. Вернадский В.И. Записка о выборе члена Академии по философии // Философские науки. 1988. № 4.

5. О преподавании философии (круглый стол) // Вопросы философии. 1997. № 9.

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ ИГРА КАК ФОРМА ТВОРЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ

Что есть творческое мышление?

Существует два способа поисков решения той или иной проблемы. Одни люди полагают, что есть только одно верное решение и пытаются найти его с помощью уже имеющихся знаний и логического рассуждения. Это конвергентное мышление, при котором все усилия концентрируются на поиске единственного и правильного решения. Другие, напротив, начинают искать решение по всем возможным направлениям с тем, чтобы рассмотреть как можно больше вариантов. Такой «веерообразный» поиск, чаще всего приводящий к оригинальным решениям, свойственен дивергентному мышлению.

Очевидно, что большая часть людей с самого раннего детства и, особенно, при обучении в школе привыкла использовать почти исключительно конвергентное мышление. Подобный уклон в школьной педагогике всегда был бичом для детей с творческим мышлением. Известно, что Эйнштейну и Черчиллю учиться в школе было трудно, но не потому, что они были рассеянными и недисциплинированными, как считали учителя. На самом деле это было отнюдь не так, преподавателей просто-напросто раздражала их манера не отвечать прямо на поставленный вопрос, а вместо этого задавать какие-то «неуместные» вопросы вроде: «А если бы треугольник был перевернутым?», «А если заменить воду на ...?», «А если посмотреть с другой стороны?», «А если бы время не было временем?» и т.п.

Творческим личностям обычно свойственно дивергентное мышление. Такие люди склонны образовывать новые комбинации из элементов, которые большинство людей знают и используют только определенным образом, или формировать связи между двумя элементами, не имеющими на первый взгляд ничего общего.

Необходимо также выделить особенности творческого мышления личности.

Творческое мышление, во-первых, пластично. Творческие люди предлагают множество решений в тех случаях, когда обычный человек может найти лишь одно или два.

Творческое мышление подвижно: для него не составляет труда перейти от одного аспекта проблемы к другому, не ограничиваясь одной единственной точкой зрения.

И, наконец, главное — это то, что творческое мышление оригинально. Оно порождает неожиданные, небанальные и непривычные решения.

Творческая личность разглядит в силуэте горной цепи очертания головы крокодила, сравнит пустые полки в библиотеке с «пустыми глазами идиота», найдет два десятка различных применений зубочистке или газете.

Творцом, так же как и интеллектуалом, не рождаются. Все зависит от того, какие возможности предоставит окружение для реализации того потенциала, который в различной степени и в той или иной форме присущ каждому из нас.

Как отмечает Фергюсон, «творческие способности не создаются, а высвобождаются». Поэтому, для того, чтобы понять, как развилась творческая деятельность, надо оценить не только и даже не столько необходимый для этой деятельности базовый уровень интеллекта, сколько личность человека и пути ее формирования.

Сегодня институты общественного воспитания повернулись к личности ребенка, к его индивидуальности, к его творческим способностям. Каким же образом можно воздействовать на ребенка (подростка), чтобы развить наилучшим образом качества его личности?

«В педагогических средствах воздействия на личность широко используются игры, импровизация, конкурсы, соревнования, создающие атмосферу для проявления самостоятельности, самоуверждения, творчества». (М.Б.Коваль «Педагогика внешкольного учреждения». Оренбург, 1993.) Знаменитый ученый Эрик Бери пишет, что весь процесс воспитания ребенка мы рассматриваем как обучение тому, в какие игры следует играть и как в них играть.

Человек богат такими крупными «несущими перьями» своих крыльев, как интеллект, творческие способности, физическое здоровье, нравственность, достоинство. Их подкрепляют память, внимание, ощущения, наблюдательность, воображение, воля, сообразительность и т.п.

Как же найти те доступные любому воспитателю средства, с помощью которых можно успешно развивать в растущем человеке чисто человеческие богатые проявления? Таким очень эффективным средством издавна является игра.

Американский психолог Дж. Мид увидел в игре обобщенную модель формирования того, что психологи называют «самостью» человека — соби- рание своего «Я». Игра — мощнейшая сфера «самости», самовыражения, самоопределения, самопроверки, самореабилитации, самоосуществления.

Н.К.Крупская рассматривала игру как средство всестороннего развития ребенка: игра — способ познания окружающего и в то же время она укрепляет физические силы ребенка, развивает организаторские способности, творчество, объединяет детский коллектив.

А.С.Макаренко дал глубокий анализ психологии игры, показал, что игра — осмысленная деятельность, а радость игры — «радость творчества», «радость победы».

В игре ребенок с большим интересом и охотой выполняет то, что вне ее ему кажется очень трудным и неинтересным. Одним из первых об этом сказал практик и реформатор школы, педагог В.А.Сухомлинский: «...Ребенок по своей природе — пытливый исследователь, открыватель мира. Так пусть перед ним открывается чудесный мир в живых красках, ярких и трепетных звуках, в сказке и игре, в собственном творчестве... Через сказку, фантазию, игру, через неповторимое детское творчество — верная дорога к сердцу ребенка...».

ИГРА, как известно, категория абсолютная, вечная. А игры — понятие зыбкое, меняющее со временем свое содержание, свои формы. У каждого века, у каждой эпохи, у любого конкретного поколения — свои любимые игры.

Существуют различные игры. Одни развивают мышление и кругозор детей, другие — ловкость, силу, третьи — конструкторские навыки и т.д.

Интеллектуальные игры — особый вид игр, основанных на целенаправленном развитии, обогащении интеллекта, на передаче важных сведений, информации о мире. Это игры, осмысленно ориентированные на обучение ребенка.

Дети познают мир в играх легко, свободно, без «нажима». На этом основано создание интеллектуальных (их называют также познавательные, дидактические, обучающие, умственные, учебные, предметные, развивающие) игр. Обучающий характер интеллектуальных игр основан на важнейшей закономерности игровой деятельности детей и подростков — стремлении действовать по мотивам воображаемой ситуации.

Воображаемые условия, присутствующие в играх учащихся, побуждают детей проявлять догадливость, ловкость, смекалку в умственной деятельности. В основе любой интеллектуальной игры лежит какая-то тайна, неизвестность результата. Процесс игры — ведущее к разрядке приключение. Ее мотив с процесса деятельности перемещается на результат — выигрыш в соревновании, завоевание первенства в интеллектуальном состязании.

Интеллектуальные игры обращаются, прежде всего, к интеллекту (латинское *Intellectus* — «познание, понимание, рассудок»), к активизации ресурсов детской психики, к развитию свойств ума, к совершенствованию мыслительных операций. Существует несколько групп игр, развивающих интеллект, познавательную активность ребенка (по С.А.Шмакову).

Предметные игры детей дошкольников как манипуляция с игрушками и предметами. Через игрушки-предметы дети познают форму, цвет, объем, материал, мир животных, мир людей и т.п.

Игры творческие, сюжетно-ролевые, в которых сюжет — форма интеллектуальной деятельности.

Более показательны в этом плане игры-путешествия, особенно популярные среди младших подростков. Игры-путешествия носят характер географических, исторических, краеведческих, следопытских «экспедиций», совершаемых по книгам, картам, документам. «Экспедиции», «походы», «поездки», «путешествия» совершаются учащимися в воображаемых условиях, где все действия и переживания определяются игровыми ролями: геолога, зоолога, экономиста, журналиста, спецкора, метеоролога, топографа и т.п.

Огромная популярность рожденных на телевидении интеллектуальных игр детей, молодежи и взрослых: «Что? Где? Когда?», «Поле чудес», «О, счастливчик!», «Умницы и умники» и им подобных свидетельствует о серьезной потребности людей в умственных упражнениях, в самопроверке своего интеллекта. Данные игры — важнейшая составная часть учебной, но, прежде всего, внеучебной работы познавательного ха-

рактера. Творчество в учении начинается с разрушения стереотипов. Творческие, сюжетно-ролевые игры — не просто развлекательный прием или способ организации познавательного материала, они не просто копируют окружающую жизнь, а являются проявлением свободной фантазии школьников.

Дидактические игры с готовыми правилами, которые используются как средство развития познавательной активности детей.

Дидактические игры основаны на соревновании в знаниях. Выигрывает, чаще всего, тот, кто владеет наибольшей информацией. Познавательная активность стимулируется соревновательным характером игры. В другом виде игр на первый план выступает мотив самооценки, интерес к интеллектуальному усилию. Сюда следует отнести развивающие игры психологического характера: кроссворды, викторины, головоломки, ребусы, шарады, криптограммы и т.д. В их основе также лежит исследовательский рефлекс, но отсутствуют воображаемые условия, роли, сюжет и точные правила.

Конструкторские, строительные, технические игры отражают профессиональную деятельность взрослых, способствуют развитию конструктивного мышления детей, развивают их пространственное воображение.

Игры-упражнения, игры-тренинги, воздействующие на психическую сферу, построены на самопроверке личных возможностей школьника. В первую очередь, это игры на внимание; игры, приучающие детей ценить время, развивающие глазомер, тренирующие наблюдательность; игры, развивающие быстроту реакции и координацию движений, творческие способности, воздействующие на эмоции и чувства детей. К ним относятся игры-тесты, игры-вопросники, игры-упражнения целевого назначения.

Личность любого человека представляет собой относительно устойчивую психологическую систему высшего интегративного уровня. Современные психологи считают, что ядром личности является потребностно-мотивационная сфера и самосознание, определяющие движущие силы развития личности как таковой и направленность поведения субъекта. Важную роль в определении способов его поведения, деятельности и путей, которые им выбираются для достижения своих целей, играют инструментальные сферы личности, а именно: интеллектуальная, эмоционально-волевая, а также сфера социальных навыков.

Интеллектуальные игры являются той формой учебной деятельности, которая может повлиять на развитие этих сфер личности. Участвуя в Играх, ученик проявляет стремление к самореализации (потребностно-мотивационная сфера); у него формируются навыки планирования и самоконтроля (волевая сфера); ему приходится проявлять системность, креативность и критичность мышления (интеллектуальная сфера). Получение результатов своей деятельности с комментариями специалистов и соотношение их с результатами других участников, способствует формированию у ученика адекватной самооценки и уровня притязаний (потребностно-мотивационная сфера), а также учит его брать на себя ответственность за результаты общей работы (сфера социальных навыков).

Проведение Интеллектуальных игр дает каждому ученику:

- продемонстрировать приобретенные им общеучебные умения и навыки;
- проявить интеллектуальные способности;
- раскрыть многогранность своих интересов;
- представить собственные достижения с точки зрения трех составляющих — предметно-информационной, деятельностно-коммуникативной и ценностно-ориентационной.

Тем самым у ученика формируются стимулы саморазвития.

Интеллектуальные игры дают хорошую возможность учителям продемонстрировать, что любой школьный предмет значим, как часть общечеловеческой культуры.

Проведение Игр — мотивация педагогов на организацию интеллектуально-творческой деятельности учащихся, выявление одаренных детей и подростков, их поддержку через создание целевых проектов. Нами разработаны ряд сценариев интеллектуальных игр рекомендованных научно-методическим советом Объединения «Дворец молодежи» организаторам Областного фестиваля «Юные интеллектуалы Среднего Урала» (интеллектуально-творческие игры / Сб. методических материалов. Екатеринбург, 2000. 99 с.).

**Г. А. Грищенко,
В. П. Лимушин**

Екатеринбург

ГУМАНИЗАЦИЯ ПЕДАГОГИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА: ИДЕАЛЬНОЕ И РЕАЛЬНОЕ СОСТОЯНИЕ

К середине 80-х гг. в различных практических сферах нашего общества явно обнаруживаются отрицательные конфликтные явления. Научно-техническая культура не подкрепляется в должной мере культурой разумной и гуманной организации человеческой жизни, общественных и межличностных отношений. Административно-командная система, формируя «винтиков», лишает не только личность, но и самое себя способности к развитию. Появляется необходимость в коренном переустройстве общества.

Доминирующими направлениями переустройства становятся: гуманистическая направленность развития производительных сил, материально-технической базы общества, науки и техники; демократичность в выборе средств и методов осуществления этих процессов; движение к мировой экономике; развитие передовых технологий; многофакторный выбор; опора на свои силы. Обществом осознается приоритетность человека в контексте демократического социума, располагающего гуманистическими по своей природе социальными отношениями и институтами. Эти ценности совпадают с теми, которые признаются подавляющим большинством

человечества: мир, человек, демократия, социальная гармония в их органичной связанности и неразрывном единстве. Выделенные ценности служат своеобразными императивами и нормами для всякой теоретической и практической деятельности. Формируется новый способ мышления, проявляющий себя многообразно: в философии — отказ от фундаментального деления мира на объект и субъект; в методологии — ориентация на принцип деятельности как универсальный; в экономике — приоритет человеческой потребности перед потребностью производства; в социологии провозглашение самореализации личности как высшей ценности; в педагогике движение от предметоцентризма к педоцентризму.

С переустройством общества возникает потребность в переоценке научно-практических педагогических задач и целей в связи с необходимостью *гуманизации школы, обеспечения целостного развития личности учащегося и учителя, организации обучения как познавательного взаимодействия*.

Идея гуманного подхода к детям прошла через сердца и труды всех классиков педагогики. Гуманистическое направление в педагогике существовало в разных формах — как самостоятельное (в эпоху Возрождения) и как составная часть практически всех прогрессивных педагогических учений и систем. Гуманистическое начало присутствовало в русском «космизме» (Д. Л. Андреев, Ф. М. Достоевский, Н. К. Рерих, Л. Н. Толстой, Н. Ф. Федоров и др.). Научные основы гуманизации воспитания и обучения заложены в педагогической антропологии. Продуктивные психолого-педагогические идеи К. Д. Ушинского успешно развивали его последователи П. П. Блонский, К. Н. Вентцель, П. Ф. Каптерев, В. П. Кащенко, П. Ф. Лесгафт, А. П. Нечаев, П. Г. Редкин, Н. В. Шелгунов, С. Т. Шацкий и др. Выдвинутые ими положения об «очеловечивании» педагогического процесса; о самостоятельности, собственной деятельности и саморазвитии ребенка; о постепенном и всестороннем развитии души учащегося в ее целостности и органичности; об изучении и воспитании учащихся как едином процессе; об организации педагогического процесса на основе знаний о ребенке, полученных путем научного целенаправленного изучения; о доверительных отношениях между детьми и воспитателями, дающих простор индивидуальности и пробуждающих творческие силы ребенка; о педагогизации социальной среды; о необходимости саморазвития учителей и др. — стали ведущими в педагогической теории и практике.

Идея гуманного подхода до сих пор остается не реализованной. Ш. А. Амонашвили [1] объясняет этот факт тем, что любая идея может стать реальностью только в том случае, если она найдет свой момент истины, т. е. окажется способной помочь людям решать стоящие перед ними жизненно важные задачи в сложившихся конкретных исторических условиях. Далее автор утверждает, что демократизация общества, гуманизация общественной жизни, обновление политического устройства, введение гласности, новые формы в развитии экономики и др. создают моменты для осуществления гуманных педагогических направлений в нашей стране.

Гуманизация современной школы направлена на культурное развитие учащегося, создание благоприятных условий для раскрытия его способностей, самоопределения; ориентацию не только на подготовку ребенка к будущей жизни, но и на обеспечение полноценной сегодняшней жизни на каждом из возрастных этапов.

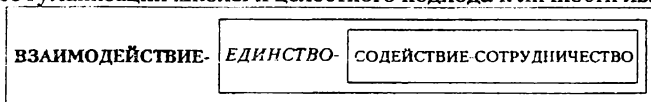
Гуманизация современной школы осуществляется через изменение личности педагога и ребенка, содержания образования, отношений в системе «учитель — ученик». Это изменение — болезненное и медленное изживание педагогических стереотипов; смещение акцента со средств обучения и воспитания на РАЗВИТИЕ человека с помощью этих средств; переосмысление ценностей педагогического процесса.

Гуманизация выдвигает на первый план проблему выстраивания ОТНОШЕНИЙ между людьми на базе принципа антропоцентризма, выражающего интересы личности. Для выявления типа отношений мы рассмотрели категорию взаимодействия, поскольку во взаимодействии «сняты» существование, структурная организация и свойства любой материальной системы. Атрибутами взаимодействия, как универсальной формы изменения состояний систем, являются «борьба» и «единство». Итог аналитической работы по установлению парадигматической связи дескрипторов «борьба» и «единство» изображен на рис. 1.



Рис. 1 Атрибуты «взаимодействия»

На смену «борьбы», символизирующей «распад», «уничтожение» приходит «единство», означающее «взаимную связь», «развитие», что определяет целостность человека. Определяющим типом отношений в процессе гуманизации школы и целостного подхода к личности является



К сожалению, в нашей научной литературе нет еще понятия, наиболее адекватно отражающего «взаимодействие», характеризующееся «единством», а «взаимодействие» типа «содействие» в общественных науках не изучалось. Но именно в актах СОДЕЙСТВИЯ проявляется гуманный подход к человеку. Не претендуя на полноту раскрытия проблемного вопроса, мы попытались восстановить обнаруженный пробел с педагогической точки зрения.

Вначале мы определили требования к «продукту» школы. В современных условиях требуются люди

- инициативные, самостоятельные, с развитым самосознанием, способные создавать ценности и переустраивать мир на благо человечества;
- способные к нравственным и эмоциональным переживаниям, включаться в демократическую систему общественных отношений, быть солидарными;

- способные к рефлексии, регуляции поведения «изнутри», к свободе выбора на основе внутренней ответственности, к овладению многообразием внешнего мира;

- способные к жизни в ситуации неопределенности, самостоятельно строить и перестраивать программы своей жизнедеятельности, и в то же время обнаруживать и удерживать категорический императив.

Это люди о с о б о й к у л ь т у р ы, для которых приоритетной ценностью жизни является ценность «БЫТЬ», а не «ИМЕТЬ». Любые ценности рассматриваются как существенные элементы человеческой реальности, как нечто такое, что может быть обосновано эмпирически или выведено из человеческого поведения. По нашему мнению признаками выше обозначенных ценностей являются следующие (табл. 1).

Таблица 1. Признаки ценностей «быть» и «иметь»

«БЫТЬ»	«ИМЕТЬ»
Бытие, событие; в центре любого процесса — человек	Результаты, средства; в центре любого процесса продукт или способы его получения
Единство, содействие, отдача, кооперация	Борьба, преодоление, потребление, индивидуализация
Утверждение других	Самоутверждение
Оценивание себя в сравнении с собой прежним	Оценивание себя в сравнении с другими
Способность к многофакторному выбору	Способность к узкому выбору из двух возможностей
Способность к самоопределению	Подчинение обстоятельствам и воле сильных людей
Развитие	Существование

По мнению М. К. Мамардашвили [2, С. 173] люди, живущие в соответствии с ценностью «БЫТЬ», способны на деле практиковать сложности, отдавать себе отчет в сложности и пытаться с ней справиться. Имен-

но это позволяет человеку БЫТЬ НЕОБРАТИМЫМ, т. е. постоянно себя переделывать и совершенствоваться, переделывая и совершенствуя таким образом свое общество. Следовательно, на смену прежним ценностям образования (получение конечного продукта, процесс получения конечного продукта) приходят новые — формирование у учащихся способности к САМОРАЗВИТИЮ.

Как понимать «саморазвитие» человека и каково основное условие этого процесса? Развитие человека по Л. С. Выготскому — процесс, связанный с предыдущим и настоящим. Переход от предыдущего к настоящему характеризуется кризисом. Сущность всякого кризиса — в переоценке потребностей, мотивов, ценностей, когда возникают новые побуждения, мотивы, цели. Значит, индивидуально-личностное развитие — это процесс изменения человека, перехода из одного состояния (S_1) в другое качественно новое (S_2) под влиянием внешних и внутренних факторов. Переход S_1 а S_2 является результатом либо самодвижения, либо самоизменения, либо саморазвития.

Работа по определению смысловой наполненности этих терминов, несомненно, предмет специального исследования. Опираясь на положение Л. С. Выготского о развитии личности, мы определили в первом приближении значения самодвижения, самоизменения, саморазвития.

Самодвижение — этап процесса развития человека, не рефлексирующего свои мысли, действия, чувства. Этап характеризуется спонтанностью и неустойчивостью состояний человека, происходит при доминировании внешних факторов (например, педагогического воздействия, влияния, заданных программ поведения, заданных планов и др.). Самоизменение — этап развития, на котором человек осмысляет себя действующим и поступающим; переиначивает себя по «восходящей линии» в условиях чередования организации и самоорганизации, единства внешнего педагогического действия и внутренних усилий (воли) изменяющегося. Самоизменение личности предполагает самоопределение эмоционально-мыслительно — волевое состояние человека, в котором проявляются его потребности, возможности, обязанности, оформляется цель, возникает воля и решение о способах достижения целей. Саморазвитие — обеспечение самоизменения за счет самостоятельного обращения к культурным ценностям. САМОРАЗВИТИЕ начинается со значимой для человека ДЕЯТЕЛЬНОСТИ и встречаемого в этой деятельности ЗАТРУДНЕНИЯ.

Проведенный нами анализ данных научных исследований и опрос позволяют заключить, что в педагогической науке и практике отождествляются понятия ПРОБЛЕМА — ТРУДНОСТЬ — ЗАТРУДНЕНИЕ. На наш взгляд, по своей содержательной и функциональной определенности эти понятия не тождественны, хотя и находятся в определенной связи. ПРОБЛЕМА — то, что не имеет решения, ответа в данный момент, в конкретных видах деятельности, мышления, отношений; то, что порождается противоречиями жизни. ТРУДНОСТЬ — ситуативная невозможность, недостижимость; оценка степени осуществления (протекания) действия или процесса; характеристика психолого-педагогического состояния субъекта, решающего проблему или преодолевающего затруднения.

ЗАТРУДНЕНИЕ — барьер, помеха, преграда, препятствие, разрыв — то, что в данный момент, в определенном виде деятельности, в ее конкретных актах мешает достижению цели; затруднение является, как бы, предельнопричинным фактом. Различение этих трех терминов позволяет установить связь между ними. Решение любой проблемы сопровождается трудностями. Положительный исход зависит от многих факторов, но немаловажное значение имеет способность субъекта определять конкретные затруднения, поскольку именно они позволяют «размотать клубок» противоречий.

1. *Амонашвили Ш. А.* Педагогика сотрудничества: Гуманизация педагогического процесса // Перспективы (вопросы образования). 1990. № 4. С. 147-157.

2. *Мамардашвили М.* Как я понимаю философию / Под общ. ред. Ю.П. Сенокосова. М., 1992.

С. Н. Поздняк

Екатеринбург

ОСВОЕНИЕ ПЕДАГОГИЧЕСКИХ ЦЕННОСТЕЙ КАК УСЛОВИЕ РАЗВИТИЯ ПРОФЕССИОНАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ ПЕДАГОГА

Дальнейшее развитие сложившейся системы школьного образования связывается с культурологической парадигмой, развивающей идеи русской гуманистической педагогики. В ее основе лежат ценности культуросообразного, продуктивного, мультикультурного образования. Вместо традиционного для российской школы «знаниевого» подхода, культурологическая парадигма нацеливает на активное, критическое освоение детьми способов ценностного, морального, рефлексивного образа мыслей в процессах познания, поведения и деятельности. В рамках этого подхода предполагается создание условий, которые обеспечили бы развитие продуктивной деятельности учащихся, предполагали бы актуализацию опыта эмоциональных переживаний, осмысление значения, оценку изучаемых процессов и явлений, искание смысла в ситуациях выбора, принятие решений. Они же призваны стимулировать процессы саморазвития каждого ребенка как личности и индивидуальности. Таким образом, в контексте культурологической парадигмы ведущая функция школьного образования определяется как культурно-гуманистическая.

Вместе с тем, изучение практики работы школы выявило следующее противоречие. С одной стороны, учителя-предметники, в частности учителя географии, признают, что взаимодействие образования и культуры (как части и целого) есть феномен не только социальной жизни, но и фактор развития образовательных систем. Учителя подтверждают необходимость перемен школьной практики, называя ведущим ориентиром в этом

преобразовании идеи и принципы культурологического характера. Некоторые учителя говорят о стремлении к определению или уточнению своей мировоззренческой позиции, к переосмыслению системы собственных педагогических ценностей. В беседах они задают вопросы о том, как конкретно насытить содержание и формы образования культурологическими компонентами, что нужно изменить в образовательной технологии, чтобы сделать ее культуросообразной и др. Однако на уровне конкретного методического обеспечения процесса обучения для учителей по-прежнему главной ценностью остается собственно учебное содержание школьного предмета, усвоение которого учащимися развивает преимущественно процессы рационального познания.

Сказанное соответствует известному тезису о том, что существует значительная раз-ница в масштабе времени изменений социокультурного целого и культуры учительской социальной группы, которая совершенствуется медленно [1]. Подтверждается также недостаточный уровень готовности учителей к изменению сложившейся среды образования, к превращению ее в культурное пространство развития каждого ребенка. Выполнение профессиональных функций в условиях культурологической парадигмы образования требует от учителя новых педагогических способностей, нового социально-педагогического мышления. Следовательно, реальная практика профессионально-педагогической деятельности вступает в противоречие с новыми целями и ценностями образовательной системы. При этом нельзя не учитывать также известные негативные явления как ранние «педагогические кризисы», «педагогические истощения», профессиональная стагнация учителя. Все это побуждает к критическому осмыслению концепции профессиональной подготовки молодого специалиста в педагогическом университете особенно по дисциплинам психолого-педагогического цикла.

Косвенным доказательством существования указанного противоречия является факт достаточно быстрого пополнения педагогического тезауруса. В него с последние годы стремительно вошли такие элементы как культурологический подход, культуросообразность, культурная среда, культурное самоопределение, культурная модель образования и др. Владение понятийно-терминологическим аппаратом педагогической науки характеризует уровень профессиональной культуры педагога. Очевидно, что новые понятия должны войти в содержание учебных дисциплин и быть осмыслены студентами так, чтобы в дальнейшей самостоятельной работе выступить в качестве теоретических ориентиров профессиональной деятельности.

Содержание высшего педагогического образования сегодня невозможно без аксиологической составляющей, которая раскрывает социокультурные ориентации и ценностный мир педагога. Его ценностное отношение к выполнению профессиональных функций рассматривается прежде всего как духовно-нравственное отношение, которое обусловлено личностными переживаниями, восприимчивостью к миру ребенка, соотносении субъективного профессионального опыта с моральными и культурны-

ми образцами, принятыми как в профессиональной среде, так и в обществе в целом.

В этой связи в последнее время в педагогической науке разрабатывается категория — педагогические ценности. Философскими основаниями в исследовании ее содержания являются идеи и воззрения ценностного подхода, при котором ценности рассматриваются через значение и идеалы. Вступая в ценностное отношение, человек определяет смысловые ориентиры своей деятельности, воплощением которых являются ценности. Это положение существенно и для понимания профессиональной деятельности учителя.

Педагогические ценности представляют собой нормы, регламентирующие педагогическую деятельность и выступающие как познавательно-действующая система, которая служит опосредующим и связующим звеном между сложившимся общественным мировоззрением в области образования и деятельностью педагога. Педагогические ценности, как и другие ценности, формируются исторически и фиксируются в педагогической науке как форма общественного сознания в виде специфических образов и представлений.

Специалисты предпринимают попытки классифицировать педагогические ценности. Так, по уровню существования различают социально-педагогические, групповые и личностные ценности. Рассмотрим подробнее личностные педагогические ценности, поскольку именно в них ассимилируются социальные и групповые ценности. Личностные ценности выступают как социально-психологические образования, включающие цели, мотивы, установки, идеалы и другие мировоззренческие характеристики внутренней структуры личности. Они отражаются в сознании в форме ценностных ориентаций, которые отграничивают существенное для данного человека от незначительного, несущественного. Ценностные ориентации образуют своего рода ось сознания, которая обеспечивает устойчивость личности, преемственность определенного типа поведения и деятельности. Существенно, что система ценностных ориентаций содержит не только когнитивные, но и эмоциональные и волевые компоненты.

Личностные ценности также неоднородны. По предметному содержанию различают ценности инструментального и самодостаточного типа. Инструментальные ценности называют ценностями-средствами. Они формируются у обучаемых в процессе овладения теорией педагогики и методики обучения предмету, а также педагогическими технологиями, которые составляют основу профессиональной умелости молодого специалиста. Особое место в этом блоке составляют фундаментальные знания, овладение которыми создает условия для творчества, позволяет ориентироваться в новой информации, решать профессиональные задачи на уровне современных требований.

Самодостаточные ценности — это ценности-цели, включающие творческий характер труда педагога, социальную значимость, ответственность, возможность самоутвердиться, любовь и привязанность к детям. Ценности этого типа являются базовыми. Они выступают в качестве аксиологической доминанты в системе других ценностей, поскольку в це-

лях отражается основной смысл деятельности учителя. Таким образом, педагогические ценности — это сложная, многокомпонентная, многоуровневая, полифункциональная система. Для целей высшего педагогического образования существенной чертой этой системы является ее ориентировочная, нормативно-регламентирующая характеристика.

Аксиологический подход к содержанию педагогического образования будущего учителя более всего соответствует целям и ценностям культурологического обновления практики школьного обучения. Поэтому он должен найти адекватное отражение на всех этапах профессионально-педагогического становления молодого специалиста. Этот процесс мы рассматриваем как подготовку к решению стандартных и нестандартных, творческих задач в социокультурной и профессиональной деятельности, и как особый вид образовательной деятельности на всех этапах профессионализации (вхождение в профессию, адаптация, стабилизация, преобразование).

При проектировании содержания учебной дисциплины «Методика обучения географии» для студентов УрГПУ в качестве системообразующего основания нами используется категория «педагогические ценности», которая пока не нашла отражения в учебно-методической литературе для учителей и студентов. Авторская позиция состоит в том, что педагогические ценности должны быть представлены в содержании учебной дисциплины в качестве обязательных единиц усвоения. Поэтому учебно-педагогическая деятельность будет направлена на систематическое и целенаправленное овладение этими ценностями, в результате чего происходит их субъективация. Тем самым для каждого студента педагогические ценности становятся объектом специального осмысления и личностного «вращения». По всей видимости именно уровень субъективации педагогических ценностей можно считать в качестве одного из основных показателей развития профессиональной культуры педагога.

Сам процесс обучения выстраивается с учетом содержания в учебном материале ценностного компонента. Так, например, учитывается возможность через цели-ценности стимулировать и развивать у студентов потребности в саморазвитии, самоопределении, самореализации. В специально организованном обучении нами выявлено следующее положение: если в системе учебных занятий целенаправленно добиваться ценностного восприятия студентами модели труда учителя (отдельных элементов и модели в целом) как идеального эталона и проектировать на его основе образ «Я-будущее», «Я-профессионал», то у студентов повышается интерес к изучаемому предмету, возрастает ответственность к выполнению самостоятельных заданий. В проектировании педагогических решений появляются элементы креативности, отражающие самобытность и формирующий стиль педагогической деятельности конкретного студента. Этот факт можно объяснить тем, что у молодых людей в процессе специального обучения формируется особая познавательно-эмоционально-волевая установка по отношению к актуальной учебной деятельности как значимой и ценной.

Учитывая, что система ценностных ориентаций содержит не только когнитивные, но и эмоциональные, волевые компоненты, студентам предлагаются специальные задания, решение которых стимулирует проявление переживаний, т.е. определенных ощущений по поводу ценности педагогической деятельности, сопровождаемых соответствующими эмоциями. Также развиваются способности сознательно управлять своими поступками и психическими проявлениями в конкретных учебно-педагогических ситуациях. Вместе с тем, практика показывает, что процесс формирования педагогических ценностей достаточно сложно управляем. В частности, готовность осуществить рефлексию собственных мыслей, поступков, действий в значительной степени коррелируются наличием (или отсутствием) у студента установки после окончания вуза работать в школе по специальности.

Таким образом, одним из важнейших условий развития профессиональной культуры молодого специалиста за годы его обучения в педагогическом университете является целенаправленное освоение и взращивание педагогических ценностей, обеспечивающих возможность осуществления культурно-гуманистической функции в образовательном процессе. Для этого необходимо социокультурная переориентация содержания высшего педагогического образования: 1) отказ от подготовки учителя к роли транслятора знаний по предмету, ориентация его на развитие педагогической культуры как социокультурной ценности; 2) нацеленность его содержания, форм, обучающих технологий на принцип продуктивности как условие личностно-развивающего обучения; 3) проектирование учебного содержания дисциплин психолого-педагогического цикла на основе системы педагогических ценностей, обладающих признаками взаимообусловленности, иерархичности и обеспечивающих гуманистические параметры педагогической деятельности.

1. Кан-Калик В.А., Никандров Н.Д. Педагогическое творчество. М., 1990. 144 с.

С. В. Мурзин

Куйбышев

УНИВЕРСАЛЬНЫЙ ТЕСТОВЫЙ РЕДАКТОР ОБУЧАЮЩИЙ

Создание компьютера можно сравнить с такими выдающимися достижениями человечества, как изобретение колеса, создание паровой машины, освоение электричества, использование атомной энергии. Однако и в этом ряду замечательных открытий компьютер занимает особое место, и потому совершенно справедлива мысль о том, что завтрашний день немислим без умения использовать новейшие информационные технологии во всех сферах нашей деятельности.

Если еще вчера некоторые скептики утверждали, что вводить в школьную программу такой предмет, как информатика не нужно, то уже сегодня очевидно, и мало кто будет отрицать, что компьютер полезен при изучении практически всех дисциплин школьной программы.

Но до полной компьютеризации школ еще далеко. И школы, которые уже сейчас имеют современные компьютерные классы, не могут себе позволить использовать их в полной мере. Причина тому — нехватка программного обеспечения. Конечно, существует огромное количество фирм, которые предлагают массу высоко — профессиональных обучающих программ. Учитывая слабое финансирование учебных заведений, полностью обеспечить такими программами невозможно. Некоторые школы пытаются выйти из этого положения нанимая программиста. Естественно предположить, что один программист не сможет в короткое время обеспечить полностью потребности школы. Да и где гарантия того, что один человек может знать тонкости всех предметов школьной программы.

Выход из этого положения разработанный мной универсальный тестовый редактор обучающий (УТРО), разработанный в рамках «Школа — Вуз» в общественной научно — исследовательской лаборатории педагогики математики Куйбышевского филиала Новосибирского Государственного Педагогического Университета при базовой муниципальной общеобразовательной средней школе №1 им. А.Л. Кузнецовой.

В данном программном продукте учтены все недостатки, которые имеют подобные программы. Во-первых, имеются способности контроля знаний, умений и навыков по пятибалльной системе, а также при помощи виртуальной оценки [1]. Во-вторых, появилась возможность составления тестов и учебников практически по всем дисциплинам школьной программы. В-третьих, составление отчета о работе всего коллектива и вывод его на печать. В-четвертых, сделан упор на упрощение интерфейса, в результате чего с программой могут работать преподаватели всех предметов, независимо от опыта работы на компьютере.

На мой взгляд, разработанный программный продукт полностью удовлетворяет современным потребностям школьного образования, а также может стать незаменимым помощником при дистанционном обучении.

1. *Мурзин С.В.* Виртуальная оценка в самообразовании учащихся и студентов — Тезисы I международной студенческой научно- практической конференции «Молодежь и наука на пороге XXI века». Институт математики, физики и информатики КГПУ. Красноярск, 2000. С. 189-190.

РАЗВИТИЕ КОММУНИКАТИВНОГО ПОТЕНЦИАЛА СТУДЕНТА КАК СПОСОБ СТАНОВЛЕНИЯ КУЛЬТУРНОЙ ЛИЧНОСТИ (на занятиях по иностранному языку)

Теоретически коммуникативные возможности человека неисчерпаемы, каждый из нас владеет широким диапазоном коммуникативных задатков. Главное — дать человеку возможность развить свой коммуникативный потенциал, который является динамическим комплексом знаний, умений, способностей, потребностей и направленности личности на прием, обработку, хранение и передачу информации и раскрытие своих внутренних коммуникативных возможностей. Обладая информацией, человек развивается в культурном плане, становится более образованным. Информация, поступающая в мозг, проходит первичную сортировку. Часть — наиболее нужная в данный момент — передается на хранение в промежуточную память. Если при дальнейшей сортировке информации она удостоится внимания, специальный «механизм» нашей памяти передает ее на долговременное хранение. Это становится возможным при развитии познавательной самостоятельности и активности студента.

Познавательная самостоятельность рассматривается нами как качество личности, выражающееся в способности обучаемого самому организовывать свою познавательную деятельность для решения познавательной проблемы, и как потребность и умение овладевать знаниями и способами деятельности, готовность решать познавательные задачи без непосредственной посторонней помощи, определять цели деятельности и своевременно их корректировать.

Развитие познавательной самостоятельности при этом представляется возможным при выполнении студентами индивидуальных коммуникативных заданий, направленных на иноязычную речевую активность, подготовке сообщений, докладов, самосовершенствовании своих информационных способностей за счет действий поискового характера.

В подготовку к развитию коммуникативного потенциала были включены следующие типы задач и заданий: коммуникативно-поисковые (направленные на нахождение новой информации, новых способов поиска знаний); логико-коммуникативные (направленные на установление причинно-следственных связей, применение логических операций); коммуникативно-коррекционные (то есть задачи, связанные с обработкой информации, ее анализом и синтезом); коммуникативно-исследовательские (когда при использовании всех известных ему методов и приемов студент приходит к самостоятельным выводам и решениям); коммуникативно-творческие (развивающие творчески ориентированную личность, направленные на нестандартность приемов решения задач). Данные задачи и задания соответствуют этапам развития коммуникативного потенциала.

Развить активность студентов и создать условия для ее удовлетворения стало возможным за счет модернизации активных методов и приемов, игр (языковых, речевых, ролевых), правильном подборе текстового материала, который до сих пор на занятиях по иностранному языку является одним из основных источников получения иноязычной информации. Выбор текстов должен подчиняться таким критериям, как: достоверность, современность, соотнесенность с этапом обучения, информационная насыщенность, ориентация на будущую профессиональную деятельность студента и обязательно обладать проблемными вопросами для последующего обсуждения.

Выполняя индивидуальное задание, посвященное поиску информации, студент сталкивается с огромным информационным потоком, который он нередко оказывается не в состоянии обработать и найти интересующий его информационный блок. Для этого преподавателю необходимо вооружить его соответствующими инструкциями поиска информации: источниками библиографической информации, правилами пользования каталогами и картотеками, словарями и энциклопедиями. Особое внимание необходимо уделить поиску информации через Интернет, который включает в себя неисчерпаемый запас знаний для пополнения информационного тезауруса студента и подготовке сообщений, докладов и рефератов.

Студента на занятии обучают быть активным — вмешиваться в ход событий окружающей действительности, влиять на их протекание, на их участников, то есть не быть равнодушным простым наблюдателем. Для этого все упражнения учебников проходят значительную коррекцию: меняются формулировки заданий — они носят более творческий, самостоятельный характер.

Большая роль в стимулировании активности отводится преподавателю, который должен создать на занятии такие условия, чтобы у каждого студента появился бы стимул к обмену информацией. Это возможно, если информация приобретает личностный смысл: характер текстов и упражнений должен опираться на витagenный опыт студентов, заставляя их анализировать и сравнивать противоречивые ситуации с собственной жизнью, окружающей действительностью.

Значительно развить коммуникативные способности студента стало возможным при введении в программу курса «Коммуникативное страноведение». Он представляет собой систему аудиторной и самостоятельной работы и имеет целью развить у студентов умения приема, передачи и хранения информации, связанной с англоязычными странами. Современный культурный человек должен обладать не только языковыми умениями и навыками, но и совокупностью знаний о стране изучаемого языка, ее истории, культуре, обычаях, знаменитых личностях и через эти знания осознавать особенности собственной страны и развивать свой коммуникативный потенциал.

Во время прохождения спецкурса студенты не только знакомятся с аутентичными текстами, но и имеют возможность провести аналогии, высказать собственные точки зрения, сопоставить, сделать выводы, то есть общаться на языке, имея в своем распоряжении богатый материал для об-

суждения. Уникальность спецкурса заключается в том, что после прохождения каждой темы студенты закрепляют свои знания, используя коммуникативные приемы многократного повторения информации как в упражнениях, так и в аудио- и видеозаписи, что значительно повышает положительную мотивацию в изучении иностранного языка и позволяет образно закрепить в памяти возникшие ассоциации. Путем установления в памяти прочных ассоциаций информация из промежуточной памяти может перейти в долговременную, откуда ее можно будет извлечь через большой промежуток времени.

Своеобразие иностранного языка в образовательном контексте заключается в том, что полученные знания по иностранному языку могут не иметь моментального их применения и актуального значения, однако несомненно велико их потенциальное значение, то есть направленность на будущее.

На протяжении ряда лет в образовательных учреждениях за рубежом успешно функционируют «Debating Clubs» (дискуссионные клубы), в которых учащиеся развивают свои коммуникативные способности. В России данные клубы еще не получили широкого распространения, хотя нестереотипность данного приема развития коммуникативного потенциала дает учащимся шанс выйти за границы своих возможностей и развить навыки полилогической коммуникации: вступать в дискуссию, высказывать аргументированные суждения (подготовленные и спонтанные), отстаивать свою точку зрения.

Впервые дискуссионный клуб был открыт при техническом университете. До того, как начать в нем участвовать, студенты проходили специальную подготовку: изучали возможные роли, клише и фразы, необходимые для успешного проведения дискуссии, знакомились с перечнем тем, проходили соответствующую языковую подготовку. Целью дискуссионного клуба являлось формирование коммуникативно компетентной личности, которая обладает умениями подготовиться к выступлению, собрать информацию из разных источников, правильно построить свое выступление, доказать свою точку зрения и убедить в ней окружающих.

Залогом успешного развития коммуникативного потенциала во многом является заинтересованность студента в достижении цели: овладение профессией. В современном университетском образовании занятия по иностранному языку выступают не только как способ овладения иноязычной речью, но и как реальная возможность овладеть знаниями по своему профилирующему предмету, поэтому через тексты по специальности у студента не только появляется профессиональный интерес к изучению языка, но и хороший мотив для создания высказывания.

Развитие коммуникативного потенциала не будет успешным, если преподавателем не соблюдается индивидуализация в обучении, которая предполагает дифференцированный подход преподавателя к каждому студенту, его творческой индивидуальности, что предполагает варьирование задач, содержания, методов и форм обучения с учетом общего и особенного в личности каждого студента. Значение данного принципа заключается в помощи студенту найти наиболее эффективные средства, приемы

достижения успеха за счет активизации его способностей. Качественное развитие коммуникативного потенциала возможно при личностно-ориентированном подходе в обучении, согласно которому преподаватель и студент в равной мере признаются субъектами педагогического процесса.

Основные идеи данного подхода сводятся к тому, что: развитие личности обязательно происходит через организацию ее деятельности, в которой обязательно присутствуют внешний (теоретический) и внутренний (практический) план; образование на каждом уровне развития личности подчиняется ее интересам, способностям; личность наделяется такими атрибутами, как социальность, субъектность, нравственность, уникальность. Использование личностно-ориентированного подхода представляется оправданным, поскольку изучение курса «Иностранный язык» проводится в группах с разной языковой подготовкой, а, следовательно, не может быть одноуровневым.

Развитый коммуникативный потенциал обязывает личность ко многому: она должна обладать высокими волевыми качествами, быть способной к самоанализу, осмыслению личности и деятельности партнера, за счет чего она будет постоянно самосовершенствоваться в культурном плане, быть активной во взаимодействии и интеллигентной личностью в целом.

Е. И. Пургина

Екатеринбург

СРЕДНЕЕ ПРОФЕССИОНАЛЬНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ И ПРОБЛЕМА ПРОФЕССИОНАЛЬНО-ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫХ СТАНДАРТОВ

Положение образования в современном мире сложно и противоречно. Несомненно, что в XX столетии образование стало одной из важнейших сфер человеческой деятельности, о чём говорят огромные социально-экономические и научно-технические преобразования. Но ушедший век высветил и серьёзные проблемы образования. В тесной взаимосвязи с вопросами содержания, технологий и методов обучения, находится проблема разработки и внедрения новых образовательных стандартов. Почему эта проблема стала актуальной именно сейчас? Можно говорить о мировой тенденции нового понимания значения образовательного стандарта. Нас интересует этот вопрос в контексте развития среднего профессионального развития в России. В Программе развития среднего профессионального образования на 2000-2005 гг. делается особый акцент на необходимости разработки и введении нового поколения государственных образовательных стандартов.

Часто профессиональные стандарты разрабатывались с позиции системы образования без увязки с рынком труда, что возможно только в условиях статичной экономики. В ситуации постоянного изменения нужны

инные стандарты. Проблема стандартов — это проблема не только стран с переходной экономикой, но и всего мира. Так, в США стандарты стали развиваться сравнительно недавно. В Великобритании в конце 80-х годов была разработана новая система национальных профессиональных классификаций. Какова модель разработки стандарта профессионального образования, которую предлагают западные специалисты? Она должна осуществлять связь сферы труда и сферы образования. Работодатель определяет требования к работнику (что нужно уметь делать? как нужно это делать? как хорошо нужно это делать?), описывает диапазон ситуаций, в которых может оказаться работник. Эти профессиональные характеристики разбиваются на компетенции. Компетенция — это определённый уровень развития квалификации, новое качество суммы квалификаций, которое возникает, когда человек достигает определённого уровня. Формулировка профессионального стандарта осуществляется работодателем и министерством труда. Затем этот профессиональный стандарт переводится на язык стандартов профессионального образования и подготовки. Процесс такого «перевода» — дело сложное (В Германии и Великобритании на это потребовалось 10 лет).

В чём отличие современных образовательных стандартов среднего профессионального образования? Стандарты могут играть двойную роль: либо сделать всех обучающихся одинаковыми, либо удовлетворить их индивидуальные потребности. Чтобы привести систему обучения в соответствии с индивидуальными особенностями обучающихся, стандарты должны содержать уровни «достижений» в рамках каждой компетенции и давать возможности учащимся быть успешным на выбранном уровне. Стандарт должен быть достаточно конкретным, чтобы его можно было изменить.

Какова ситуация со стандартами среднего профессионального образования в России? В нашей стране разрабатывались профессиональные характеристики, которые содержали требования к профессиям, профессиональным навыкам и знаниям. На их основе выстраивались учебные планы, содержащие в обобщённом виде набор дисциплин и последовательность их изучения. А учебные заведения на базе учебных планов выстраивали учебные программы. Но эти программы были слишком унифицированными и исключали широкую вариативность. Произошедшие изменения в стране разрушили традиционные связи учебных заведений и предприятий. Неопределённость рынка поставила задачу освоения более широких знаний и умений, которые можно использовать в разных областях профессиональной деятельности. Уровень среднего профессионального образования имеет отличительные особенности в плане содержания соотношения практического и теоретического обучения. В начальном профессиональном образовании это соотношение равно 80% к 20%, в среднем профессиональном образовании — 50% на 50%. Программа состоит из трёх циклов: гуманитарного, общепрофессионального и специального. Раньше специальные дисциплины занимали 60%. Сейчас акцент делается на гуманитарные и общепрофессиональные циклы. Гуманитарный цикл — наи-

более теоретический и является единым для всех специальностей. Обще-профессиональный блок- единый для профессиональных групп.

В последнее время в классификатор профессий внесены изменения с учётом потребностей рынка труда: в 1994 г. было 262 специальности, сейчас добавилось 19 специальностей. Необходимо уточнение профессиональных стандартов и дальнейшая разработка на их основе образовательных стандартов среднего профессионального образования.

Т. Ю. Захарченко

Магнитогорск

**ЭСТЕТИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА.
АКТУАЛИЗАЦИЯ ПОНЯТИЙ
ЭСТЕТИЧЕСКОГО ВКУСА И КРАСОТЫ
В СИСТЕМЕ ДОПОЛНИТЕЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ
(на занятиях
по художественной обработке природных материалов)**

Идея культуры как одного из первых принципов развития современной цивилизации значительно активизировала интерес к развитию эстетической культуры, в которую входят такие составляющие компоненты, как эстетический вкус и красота в процессе художественной деятельности в системе дополнительного образования. Нами это рассматривается как ответная реакция выхолащивания из внешкольного образования духовности, как осознания необходимости рассматривать человека как часть природы.

Нарушение равновесия между природой и человеком, природой и обществом изменила не только мир, но место и роль самого человека в мире. Констатируя эту ситуацию, А. Камю писал: «Лишение посредников, изгнанные из прекрасного мира природы, мы опять очутились в мире ветхого завета, зажатые между царством жестких фараонов и неуловимыми небесами. И теперь, среди всеобщих невзгод, возрождается старая потребность: природа снова восстаёт против истории (1, с. 119).

Проблема соотношения природы и человека, сегодня затрагивает многих исследователей в области философии, независимо от национальной и социальной принадлежности. Ей посвящена обширная литература. Среди многочисленных публикаций последних лет по философии эстетической культуры немало работ отечественных исследователей. Природа, по их мнению, не только не противопоставляет человека природе, но даже указывает на равноценность, указывая на то, что всё должно подчиняться естественному закону, который поддерживает баланс.

На современном этапе, в период, когда научно-технический прогресс преобладает над духовным, культурно-эстетическими процессами, нами выявлена актуальная проблема, которая определяется отсутствием долж-

ного внимания к понятиям эстетического вкуса и красоты (в процессе практической деятельности по художественной обработке природных материалов). Работа учащихся в творческой мастерской позволяет строить процесс дополнительного образования, ориентированный не только на развитие новых качеств и процессов, но и приобщение его к природе, осознанию своей роли в цепи собственного развития, тем самым обогащая свой духовный потенциал. Такой подход, несомненно оказывает воздействие на новое понимание природы и его нахождение в нём..

Рассматриваемая нами проблема с позиции обучения учащихся декоративно-прикладному искусству, (направление художественной обработки природных материалов), решается посредством реализации технологического подхода, где происходит овладение практическим умениям и навыкам работы с природным материалом и культурологического, в основу которого положена эстетическая культура. Культурологический подход рассматривается нами как воспитание духовной культуры личности, благодаря сопричастности своего субъективного вклада в становление народной культуры и приобщения к природе. Наиболее эффективно это происходит в условиях, если познание, духовное обогащение и практическое исполнение являются взаимосвязанными и взаимодополняющими компонентами творческой деятельности, обучающийся декоративно — прикладному искусству.

При этом познание обеспечивает расширение кругозора о гармонии мира природы и о месте в нём человека с создаваемой им природной и предметной средой. Сюда уместно отнести знакомство и владение понятиями эстетического вкуса и красоты, т. к создавая образы ученик учится оценивать их.

Духовное обогащение связано с воспитанием внимательного и участливого отношения к окружающей природе родного края и эстетического восприятия и оценки вещей и явлений.

Практическое исполнение формирует созидательные возможности, практические умения и навыки и творческие способности личности, обуславливающие переход от ремесленничества и репродуктивной деятельности к мастерству и творчеству.

До недавнего времени, чисто интуитивные чувства и механическая деятельность рук всё чаще отодвигалась. Сейчас народные промыслы получили своё новое развитие, связанное с переходом в трехмерное видение (материал, пространство, смысл).

Разнообразие природного материала даёт детям большие возможности выбора подходов к художественной деятельности. В связи с этим учащиеся создают такие произведения, которые отражают не только внешнюю форму, но и не типические явления и состояния природу, где искусство имеет очень тесную связь с действительностью.

Природа для художника — это, прежде всего неисчерпаемый источник знаний и законов, и по сути своей лучший учитель. Всюду, где присутствует реализм, разыгрывается поле для полного проявления творческих личностей, вырабатывается собственный стиль, манеры исполнения того или иного произведения.

Занимаясь художественной обработкой природных материалов, ребёнок отшлифовывает и пополняет свою базу нравственный и духовных качеств, к которым мы относим эстетический вкус и красоту. Это происходит в процессе создания пластических форм, изделий, которые внутренне перерабатываются, наполняясь их индивидуальным выражением что становится доступным для восприятия. И только в этом случае мы вправе говорить о смысле вкуса и красоты, понимании гармонии и пластики форм, о способности к настоящему наслаждению и оценке произведений декоративно-прикладного искусства, что и является чувственным выражением к определению таких понятий.

Хороший вкус — это сила для практической жизни, а воспитание эстетического вкуса, как сказал В. И. Герасимов, органически связано с понятием культуры, в которое входит способность к восприятию искусства.

Эстетический идеал — нечто иное, как «вечное», «абсолютное»; он изменяется и развивается. Кроме того, эстетический вкус человека во многом зависит от его окружения, т. е. от воспитания, образа жизни, привычек, уровня образования, пола и возраста, но также от качеств, которыми обладают предметы его окружения, поэтому начало формирования должно опираться на эти факторы.

Возвращаясь к теме, мы определяем значимость окружения для человека. Оказывается, «хорошие и плохие вещи формируют или деформируют человека», к такому определению пришёл немецкий искусствовед В. Хирцель.

Сопоставляя эстетический вкус с красотой, мы убеждаемся в том, что красота объективна. Красота вбирает и абстрагирует, обобщая такие понятия, как многозначность, законченность, гармония, порядок и согласование. Она развивается, и повышается под влиянием новых эстетических притязаний и идеалов. Поэтому, для нас важным становится знакомство с достопримечательностями родного края, традициями, его музыкой и поэзией, что также находит своё отражение в содержании эстетической культуры.

Обращаясь к историческим источникам, мы узнаём, что понятия эстетического вкуса и красоты имеют своё историческое развитие. В эпоху мировоззренческого раскола в 19-м столетии, под вкусом понимались не чисто внешние признаки художественного произведения, а степень выраженности духовно-культурных характеристик. Изделия художественного ремесла носили чисто индивидуальный характер и выделялись из большого многообразия своеобразием и уникальностью.

В конце 19-го века многие люди утратили способность уверенно судить о художественных успехах и отличать ценное культурное достояние от заурядности или даже безвкусицы.

На современном этапе определения вкуса и красоты достигли новой популярности. Предметы народного творчества и рукотворного мастерства рассматриваются вновь, как культурное достояние народа, как индивидуальное, ценное, и то, что было утеряно, преумножается и доносится до следующих поколений. Этим объясняется наше обращение к теме актуализации понятий эстетический вкус и красота.

Обобщая вышесказанное, смеем предположить, что эстетическая культура — это соответствующий эпохе уровень интеллектуального развития человека, обеспечивающий ему способность ориентироваться в окружающем мире, отыскивая собственный путь.

По мнению В.С. Библера, культура — это всеобщая история и деятельность человека, сосредоточенная в вершине самодетерминации. Культура личности есть наследие прошлого и настоящего, направленное в будущее, а овладение культурой начинается с образования.

Образовательный процесс в контексте эстетической культуры в широком значении включает в себя достижения, относящиеся к духовной жизни общества (искусство, наука, политика) его творческой силы и способностей людей, которые выражаются в способах жизнедеятельности. Таким образом, эстетическая культура реализует свою функцию развития личности, только в том случае, если она активизирует, побуждает к деятельности, которая формирует практические, познавательные и творческие умения.

1. Камю А. Бунтующий человек. М., 1990. 352 с.

2. Хенце А. Орнамент. Дрезден, 1967. 80с., приложение 185 иллюстраций.

М. Н. Кузнецова

Омск

РОЛЬ ОБРАЗОВАНИЯ В РЕШЕНИИ ПРОБЛЕМЫ РЕЛИГИОЗНОЙ ТОЛЕРАНТНОСТИ

Проблема религиозной толерантности в наши дни особенно актуальна для российского общества. С целью предотвращения возможных конфликтов на религиозной почве необходимы изменения в российском общественном сознании, которое на сегодняшний день не готово к диалогу культур и религий. В силу исторических обстоятельств и не без участия института образования, у российского населения был выработан жесткий, консервативный тип сознания, не приемлющий инакомыслия, так как культура России всегда была монокультурой, нетерпимой к плюрализму. То есть к концу XX века в России сложилась ситуация, когда общественное сознание не имеет четких сформировавшихся традиций культуры взаимодействия различных конфессий и восприятия других религиозных систем. Взаимодействие же возможно лишь в режиме диалога, так как именно диалог позволяет выявить общие ценностные установки, мировоззренческие взгляды, традиции. Для мировых религий таковыми являются идея единства человечества, любовь, справедливость, сострадание. Образование является той средой, которая ответственна за становление личности. Поэтому именно образование, в первую очередь, сегодня должно заниматься воспитанием толерантного вида сознания у российского насе-

ления. Н.Н. Большаков пишет о сверхзадаче, стоящей перед российским образованием. Сверхзадача заключается в воспитании здоровой, гармоничной ментальности. Воспитание нормальной ментальности состоит в достижении гармоничного взаимодополнения многообразных философских концепций, школ, направлений на основе идеи одухотворенности, то есть необходим новый вид сознания, основанный на способности к диалогу [1]. Решение поставленной сверхзадачи под силу только светскому типу образования, сущностной характеристикой которого является нейтральное отношение, как к различным религиям, так и к атеизму. Именно светская школа — непереносимое условие обеспечения свободы совести граждан в демократическом обществе. В то же время предназначением конфессионального образования является подготовка кадров для соответствующей конфессии и просвещение населения в духе данной конфессии. В своей культурно-цивилизированной истории русский мир освоил опыт двух типов просвещения (образования): религиозный и светский (научно-философский). Начало религиозного типа просвещения восходит ко времени крещения Руси (XI век). Освоение светского типа началось со второй половины XVII века, еще до реформ Петра I, но протекало вяло, осторожно, с оглядкой на утвердившееся христианское мировоззрение [2]. Именно религиозный тип просвещения формировал сознание народа на протяжении столетий, вырабатывая догматическое мышление и мировосприятие. Так как религиозный (христианско-православный) тип просвещения носил государственный характер и выполнял задачу государственной важности, то проблема необходимости диалога религий и ее решение посредством воспитания у населения толерантного сознания не ставилась. Светский тип просвещения (образования) существовал параллельно религиозному, был доступен лишь небольшой части общества и проблемой толерантности также не занимался.

Революция 1917 года «решила» проблему толерантности запретом религиозного мировоззрения в целом, заменив единую государственную религию единой государственной идеологией. В качестве средства теперь уже атеистического воспитания населения вновь была избрана система народного образования. На смену учебному предмету «Закон Божий», выполняющего идеологическую функцию в царской России, пришла такая учебная дисциплина как «Основы научного атеизма», ставшая ядром атеистического воспитания учащихся. Лишь к концу XX века в России возникла относительно благоприятная (с точки зрения законодательства) ситуация для решения проблемы диалога между религиями (Конституция РФ (ст.14), закон «О свободе совести и религиозных объединениях» 1994 г., закон РФ «Об образовании», 1996 г.). Однако, создание демократических законов — лишь благоприятная предпосылка для возникновения ситуации диалога. Религиозное возрождение и обновление в России находится пока только в начальной стадии. Более того, как показали исследования, уровень религиозной терпимости к различным религиям у подрастающих поколений стал намного ниже, чем у людей старших возрастов. При этом чем моложе люди, тем выше у них степень конфессиональных антипатий. Так, социологический опрос, проведенный в Запад-

ной Сибири в 1999 году, дал следующие результаты: если в возрастной группе 41 — 50 лет отрицательно относятся к католицизму 4% опрошенных, в возрастной группе 18 — 20 лет — 7%, то в группе 16 — 17 лет она составляет уже 12 %. Примерно такая же тенденция наблюдается в отношении населения к исламу, баптизму, иудаизму и кришнаизму [3]. Светская школа в России на сегодняшний день получила возможность участвовать в решении проблемы толерантности посредством введения в рамки учебного процесса дисциплин религиозоведческого цикла, которые способны сыграть немаловажную роль в формировании нового вида сознания учащихся, благоприятствовать возникновению в обществе ситуации диалога. Разъяснение учащимся идеи всечеловеческого единства, а она, как известно, сформулирована и в Библии, и в Коране, если ее не связывать с утверждением о «единственной истинности» лишь одной религии, к которой должно прийти все человечество, способно оказать помощь в преодолении религиозной нетерпимости и переходу к общечеловеческому мышлению. Однако, выполнению поставленной задачи, на взгляд автора, мешает ряд факторов, важнейшим из которых является консерватизм сознания самих преподавателей дисциплин религиозоведческого цикла, иногда не желающих признавать равноправие различных религий, что приводит к противоречивости в подаче материала, замене культурологического подхода в оценке религий конфессиональным.

Немаловажным фактором, способствующим подмене в современной светской школе культурологического взгляда на религию конфессиональным, является и противоречивость законодательной базы в области образования. Так, с одной стороны, Конституция РФ провозглашает, что в Российской Федерации школа отделена от Церкви, а, с другой стороны, в 1993 году подписывается Государственный стандарт 520 200 «Теология», позволяющий в светском университете подготовку кадров для Российской Православной Церкви.

Часть российских религиоведов по-прежнему считают, что Церковь в многонациональной Российской Федерации должна быть только Российской Православной, как при первом российском императоре — Петре I. Идея возврата к единой государственной религии, как правило, оправдывается интересами России, необходимостью ее единства и целостности, но, по сути, является выражением желания возврата к тоталитаризму. Сложность преподавания дисциплин религиозоведческого цикла и заключается в том, что подача материала и его восприятие тесно связано с личными религиозными пристрастиями как учителя, так и учеников. Писма-ник М.Г., автор одного из первых учебников по истории религий, рекомендует современным учителям светских учебных заведений, с одной стороны, не скрывать своей собственной позиции, но и не навязывать ее при подаче учебного материала, в равной степени освещая различные религии и религиозные движения, за исключением агрессивных, человеконенавистнических культов.

В заключение представляется целесообразным сформулировать несколько выводов.

1. История России показывает, что на всем протяжении существования российской государственности, в нашей стране существовала одна религия, одна идеология, что привело к формированию догматичного сознания у российского населения,

2. Органы народного просвещения в течение столетий сознательно формировали вышеуказанный вид сознания у российского населения сначала посредством религиозного типа образования, а затем с помощью атеистической школы,

3. В современной России сложилась относительно благоприятная с позиции законодательства ситуация для реализации поставленной перед образованием задачи формирования нового вида общественного сознания. Важнейшим фактором, затрудняющим процесс, является стереотипное мышление ряда преподавателей, религиоведов, а также религиозная ангажированность отдельных российских политиков.

4. Огромную роль в формировании нового для России толерантного сознания способна сыграть современная светская школа, но только в том случае, если внутри нее будут преодолены стереотипы.

1. *Большаков Н. Н.* Поиски новой ментальности и содержания философского образования // Современное высшее образование на старте новых парадигм: Материалы межвузовского методологического семинара. Дек. 1995. / Омский юридический институт МВД РФ. Омск, 1996. С. 37.

2. *Зимин А.* О двух типах просвещения на Руси // Высшее образование в России. 1997. № 2. С. 87.

3. *Дмитриева Л. М.* Научиться вместе жить // К культуре мира — через диалог религий, диалог цивилизаций: Материалы Международ. науч. конф. 3-5 окт. 2000 г.: В 2 т. Т.1. С. 71-72.

Н. А. Жерлыгина

Екатеринбург

РОЛЬ КУРСА «РЕЧЬ И КУЛЬТУРА ОБЩЕНИЯ» В ИНДИВИДУАЛЬНОМ РАЗВИТИИ ШКОЛЬНИКОВ

Национально-региональный компонент государственного образовательного стандарта основан на системе педагогических норм и ценностей, таких как:

- личностно-ориентированный характер образования, создание условий для самостоятельного самоопределения личности, становление ее социальной компетентности и гражданской ответственности;

- вариативность как основание свободного самоопределения обучающегося;

- формирование в образовательном процессе творческих, исследовательских подходов к изучаемому материалу, стимулирование самостоя-

тельной познавательной активности обучающегося в единстве с умением использовать знания в нестандартных, жизненных ситуациях.

Включение курса «Речь и культура общения» в школьное обучение обусловлено необходимостью воспитания речевой культуры общения и связано с тем, что современный человек ощущает острый дефицит знаний, умений и навыков, связанных с его речевой и коммуникативной компетентностью. Цель обучения по программам курса риторики — способствовать развитию личности ребенка в процессе коммуникативного направленного речетворчества. Для реализации поставленной цели особое внимание педагог должен обратить на нравственные аспекты общения: уважение к авторскому замыслу, отсутствие силовых позиций в общении, желательность создания «ситуации успеха», признание права на ошибку в процессе речевой творческой деятельности.

При изучении различных типов речи целесообразно сосредоточиться на письменных текстах небольшого размера, позволяющих закреплять теоретические знания, развивать практические риторические умения и воспитывать способность к художественному восприятию мира действительности через мир искусства. Сосредоточенное самосозерцание, эмоциональное самораскрытие — это то, что мы можем назвать умственным трудом и трудом души.

Художественное восприятие мира, отраженное в творческих сочинениях-миниатюрах — это одновременно познание и оценка явления, и процесс самоуглубления, самопознания, самооценки. Можно принять и понять этот мир, радоваться и страдать вместе с ним, но можно и спорить и сердиться. В процессе диалога-переживания, диалога-размышления ученик от первоначальных впечатлений, от непосредственных чувств, которые вызывает у него сама предметная форма, переходит к воссозданию в душе образных смыслов, к переживанию их, к размышлению над ними.

Такие ассоциативные мысли, воплощенные в творческую работу, неповторимы, индивидуальны, ибо рождаются в поле личностного опыта воспринимающего. У каждого человека в зависимости от его культуры, возраста, личных качеств, наконец, настроения этот ассоциативный диалог с окружающим миром будет индивидуален. Образное мышление отражает индивидуальность личности учащегося, так как связано с преобразованием, из-ображением, во-ображением, с личной фантазией.

В процессе обучения риторике необходимо не только писать с учащимися творческие работы, но и развивать их творческую индивидуальность: стремление к новизне, способность к выходу за рамки наличной данности, к изобретениям и открытиям. Творчески постигая смысл любой сущности, ученик должен уметь «погружаться» в духовно-ценностный контекст, который обогащает смысл явления, высвечивает его глубину.

Л.С.Выготский в работе «Воображение и творчество в детском возрасте» отмечал: «Собственное авторство нужно ребенку не только для того, чтобы он рос и совершенствовался как читатель художественной литературы, оно необходимо так же и для развития воображения, эмоционально-эстетической сферы и овладения речью как средством передачи мыслей, чувств, внутреннего мира человека».

Поиск ассоциативных идей в сочинениях учащихся связан с творчеством и сродни искусству. В науке считается позитивным повторимость результатов, в искусстве же — напротив, цениться личная неповторимость, оригинальность. Сочинения ассоциативного характера помогают школьникам узнать себя во всем многообразии качеств своей личности, узнать других, определить стиль поведения в обществе, а так же дают учителю материал, позволяющий наблюдать свойства психики ребенка, особенности его мышления. Сочинение, написанное с помощью ассоциаций, показывает богатство внешнего мира, будит личностный взгляд к изображаемому, что способствует заинтересованности и повышает активность учеников в процессе обучения, побуждая создавать эмоционально — окрашенные рассуждения, размышления, отражающие свое понимание предметов, явлений, ситуаций. Индивидуальность, отраженная в сочинении, заостряет у ребенка необходимость не только иметь собственное мнение, но и уметь выражать его в форме понятной, интересной, значимой для других.

Работа над подобными сочинениями-ассоциациями в рамках курса риторики развивает у учащихся:

- умения самостоятельного мышления, заключающая в способности выдвигать и самостоятельно решать творческие задачи;
- умение широко мыслить — видеть предмет многосторонне, во взаимосвязи с другими явлениями, под новым углом зрения;
- умение оригинально мыслить — производить новые идеи, отличные от общепринятых штампов;
- умение делать творческую работу личностной, отражая индивидуальную точку зрения, придавая теме направление, созвучное с собственным духовным миром.

Ученик во многом «первооткрыватель», поэтому ему присуще чувство новизны и удивления — детская свежесть взгляда — это и есть основная база для развития ассоциативного мышления, помогающая в дальнейшем не потерять индивидуальности мышления и неповторимой стилистики языка.

Необходимо подчеркнуть, что многовариантность является важным показателем творческой работы класса, включающей индивидуальность видения каждого ученика. Ученики чувствуют свободный характер работы, у них не складывается ощущение того, что, представления, мысли навязаны учителем.

Творческая самостоятельность позволяет испытать ни с чем не сравнимое чувство радости творчества!

Таким образом, развивая речь школьников, мы приобщаем их к культуре, где под культурой понимаем умение постичь иное и выразить себя.

Д. А. Редин,
С. В. Горшков

Екатеринбург

ПЕРВЫЙ УЧЕБНО-МЕТОДИЧЕСКИЙ КОМПЛЕКС ПО ИСТОРИИ ХАНТЫ-МАНСЬЙСКОГО АВТОНОМНОГО ОКРУГА

В конце 1996 г. по инициативе администрации Ханты-Мансийского автономного округа была начата работа по созданию учебно-методического комплекса по истории региона. Реализовать губернаторскую идею поручили научно-педагогической лаборатории УрГУ «Волот», состоящей из специалистов, историков и археологов, много лет работающих в области изучения историко-культурного наследия автономного округа. Костяк авторского коллектива составили ученые из Уральского государственного университета им. А.М. Горького (Н.Н. Баранов, С.В. Горшков, Н.А. Мищенко, Н.Н. Попов, Д.А. Редин, А.Т. Шашков) и Института истории и археологии Уральского отделения РАН (А.П. Зыков, С.Ф. Кокшаров) из Екатеринбурга, а также краеведы (В.К. Белобородов, Н.Б. Патрикеев, Г.В. Черкашин) и учителя (Н.П. Мирошниченко, Л.А. Сенгелова) из Ханты-Мансийска.

Работа над комплексом — от выработки концепции до типографского воплощения — заняла почти четыре года. Это относительно немного, если учесть, что на практике работа над учебником обычно занимает время до пяти лет. Но это необыкновенно много, если вспомнить, с какой интенсивностью и напряжением пришлось работать авторскому коллективу. Писать учебники — трудное и во многом неблагодарное занятие. Это известная истина и она обусловлена самим жанром. Научная монография или научно-популярная книга накладывает на авторов меньшую ответственность. Постараемся аргументировать эту мысль. Во-первых, научный труд рассчитан на ограниченный круг пользователей. Во-вторых, автор монографии стоит перед судом профессионального и строгого читателя, но этот читатель заранее готов к полемике, он не ждет конечной истины. В-третьих, работая над научной книгой, автор волен в выборе языка: книга может быть написана сухо, трудно, быть объемной и громоздкой — профессионал-читатель поймет и если ему очень нужно — прочтает. В-четвертых, монография может быть плохо издана и полностью лишена иллюстраций.

Совсем другие требования к учебнику. Его читатели — дети. Они восприимчивы и доверчивы к «печатному слову». Учебник — это сумма выверенных и незыблемых истин. Это не так, но до сих пор подавляющая масса наших соотечественников относится к учебной литературе именно таким образом. И как бы ни относились к этой проблеме авторы, они должны это учитывать. Язык учебника обязан быть хотя бы относительно доступен пониманию подростка, а сама книга — богато иллюстрирована.

Став взрослыми, дети забудут большую долю содержания учебников, но эмоциональное впечатление останется на всю жизнь, стимулируя познавательные потребности.

Все эти особенности жанра доставляли авторам массу трудностей, тем более, что предпринятая нами работа была во многом новаторской. Пожалуй, до сих пор региональный исторический компонент не обеспечивался комплексно: учебником, хрестоматией и программой учебного курса. Даже просто учебников по региональной истории в нашей стране пока очень мало, потому что специальное изучение истории своего родного края началось в российских школах относительно недавно. Опытные, с большим стажем работы учителя могут, пожалуй, вспомнить, что раньше, лет 20—30 назад, в некоторых школах родная история изучалась и курс этот назывался краеведением.

Таким образом, упомянутый комплекс посвящен региональной истории и существенно отличается от просто краеведческого, хотя в чем-то близок к нему.

В системе школьного образования краеведение рассчитано на младших школьников. Его задача — дать детям первоначальные представления о местной истории в рамках деревни, села, родного города, края; привить любовь и уважение к прошлому «малой» родины. Региональная история тоже преследует эти цели, но задачи ее шире. Во-первых, она призвана увязать представления о прошлом края с представлениями о прошлом страны и мира. Во-вторых, региональная история помогает понять, какое место и какая роль были отведены краю в мировом историческом процессе. Наконец, вместе с другими предметами, курс региональной истории призван дать школьнику качественную общегуманитарную подготовку, привить навыки научной работы, которые будут ему необходимы для дальнейшего обучения в высшей школе. Потому-то комплекс и предназначен для старших школьников.

Как уже говорилось, хронологические рамки изложенного учебного материала очень широки. Надо признаться, что в ходе работы авторам не раз приходилось сталкиваться с непониманием необходимости столь широкого освещения прошлого края. Некоторые наши оппоненты настаивали на том, что было бы достаточно ограничиться периодом 1930–1990-х гг., то есть временем административного становления и развития округа. Такой подход к проблеме был и остается неприемлемым для коллектива авторов по нескольким принципиальным соображениям. Во-первых, потому, что, сознательно отказываясь от более глубокого проникновения в прошлое, мы сами себя обкрадываем. Многие наши современники помнят о попытке советских идеологов начать отсчет исторического развития страны с событий октября 1917 года. Другой пример такого рода находим в XVIII в., когда радикально настроенное крыло французских революционеров объявило началом новой эры 22 сентября 1792 г. Но в обоих случаях жизнь все расставила по своим местам.

Историческое наследие нечленимо. Прошлое равноценно на всех своих этапах независимо от нашего отношения к тому или иному его периоду. Взаимосвязь эпох такова, что минувшее неизбежно влияет на сего-

дняшний день. И хотя, как известно, история не терпит сослагательного наклонения, в данном случае можно уверенно сказать, что нынешнего Ханты-Мансийского автономного округа вместе с его экономической базой просто не было бы без той бесчисленной вереницы людей и событий, которая предшествовала образованию округа 10 декабря 1930 г. Обращение к далекому прошлому края продиктовано и профессиональными соображениями. На сегодняшний день историческая наука накопила значительный материал в этой области, но он разбросан по научным монографиям и статьям, полевым отчетам и малотиражным тезисам конференций, а значит широкому кругу читателей недоступен. Подробное и всестороннее изложение процессов развития края в школьном курсе восполняет этот недостаток.

Исходя из широких хронологических рамок, создатели учебно-методического комплекса по истории ХМАО вынуждены были особенно тщательно определить географические границы региона. До 1930 г. интересующие нас районы не были выделены в административное целое и даже не имели единого обобщающего названия. Наиболее корректным по отношению к ним мы сочли использование исторического наименования Югорское Обь-Иртыше. Руководствуясь принципами историзма, мы вынуждены были при описании древних и средневековых событий истории края выходить в той или иной степени за административные границы современного автономного округа.

Отдельно следует сказать об особенностях учебника. Работая над ним, авторам хотелось, чтобы он получился насыщенным по содержанию и разнообразным по кругу затронутых в нем вопросов. Рискую злоупотребить вниманием читателя, мы постарались на его страницах не только обобщить уже известный в научной литературе материал, но и дополнить его новыми, порой еще неопубликованными выводами и сведениями, полученными в результате собственной исследовательской работы.

Исторический материал расположен в учебнике по тематически-хронологическому принципу. Двенадцать глав учебника, отразившие основную периодизацию истории края и задавшие цельность и преемственность изложения, включают в себе сорок восемь параграфов, которые группируют сквозные темы, посвященные экономике, политике, административной системе, культуре и быту края на разных этапах его развития. Подобная композиция позволила не только максимально равномерно (насколько позволяют источники) осветить богатое историческое наследие округа, но и с равной степенью уважения и объективности определить роль и место всех народов, как коренных, так и пришлых в историческом развитии края. Надеемся, что авторам удалось решить тем самым одну из труднейших задач: избежать евро- и русоцентризма, вольно или невольно присутствующего во многих работах по истории многонациональных регионов, отказаться от модели «истории колонизации», а с другой стороны — оценить тот вклад, который был внесен различными этносами в освоение и развитие территории, входившей в современные границы округа.

Иллюстративный ряд учебника чрезвычайно насыщен и выполняет не только декоративно-оформительскую функцию, но и несет большой

объем дополнительной информации, является неотъемлемой частью методического аппарата. В число более трехсот иллюстраций, свыше половины которых — цветные, входят оригинальные учебные карты, графики и диаграммы, значительное количество авторских реконструкций строительных объектов, вооружения, предметов быта и обихода, характерных для северного Обь-Иртышья на разных стадиях его исторического развития. Особо следует обратить внимание на то, что в качестве иллюстраций были использованы репродукции картин известных местных художников. Они служат не только своеобразным дополнением и «комментарием» к тексту, но ценны сами по себе, ибо демонстрируют школьникам лучшие произведения изобразительного искусства автономного округа.

Неотъемлемой частью учебно-методического комплекса, помимо самого учебника, является хрестоматия. При отборе документов и материалов для хрестоматии авторы-составители попытались по возможности полно и сбалансированно осветить наиболее важные этапы и направления исторического развития края. Используя материалы, опубликованные предшественниками, авторы-составители старались по возможности не дублировать сборники подобного типа, но также представили в этой книге и документы, которые либо не публиковались ранее, либо были опубликованы в изданиях, ныне малодоступных широкому кругу читателей. Документы в хрестоматии публикуются с учетом общепринятых правил, характерных для изданий учебного типа.

Совершенно очевидно, что тексты учебника и хрестоматии взаимодополняют друг друга. Это особенно отчетливо проявилось при апробации учебно-методического комплекса в школах округа.

Программа учебного курса, входящая в комплекс, создана с учетом авторского понимания региональной истории. Подробное и всестороннее рассмотрение процессов развития края и отражение его взаимосвязи с окружающим миром были двумя основными моментами в отборе материала курса и в изложении содержания программы.

Предлагаемая программа может быть использована в рамках первого (6—9-й классы) и второго (10—11-й классы) концентров, в линейной схеме исторического образования, а также при составлении учителями планов спецкурсов, факультативов, семинаров. В связи с этим учебно-методический план программы предлагается только как опорный, оставляя за педагогами право на определенный выбор материала и на собственную расстановку акцентов в нем в зависимости от целей и задач урока, возрастных особенностей аудитории, степени ее подготовленности и т.п.

Учебно-методический комплекс по истории труд многих людей, заинтересованных в том, чтобы у округа было достойное будущее. А оно достижимо только тогда, когда жители края, чувствуя за своей спиной поддержку тысяч ушедших поколений, гордились бы прошлым своей родной земли, бережно сохраняя в памяти все достойное и учитывая ошибки предшественников.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Раздел 3. ПРОБЛЕМЫ РАЗВИТИЯ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ И РОССИЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Копалов В. И.	
Проблема культуры и цивилизации в философии истории И. А. Ильина	3
Ионайтис О. Б.	
Славянский мир как транслятор византийского культурного наследия	7
Трофимов В. К.	
Русский менталитет как смысловой фокус российской цивилизации	10
Суслонов П. Е.	
Политико-правовой антиномизм русской цивилизации: истоки и смысл	14
Жукоцкий В. Д.	
Советская культура в контексте российской цивилизации	16
Ершов Ю. Г.	
Российская модернизация в индивидуально-личностном измерении	22
Лившиц Р. Л.	
На магистрали регресса	26
Кузнецов А. Ю.	
Циклы социокультурной динамики в истории России	30
Трофимова-Роговская С. Ф.	
Цивилизационное будущее белорусов: европеизированный народ?	34
Цепилова В. И.	
Судьба России в трудах Г. П. Федотова.	37
Комлева Н. А., Миронов Д. А., Вшивцева М. Н.	
Специфика цивилизационного развития России	41
Костина Н. П.	
Американская мечта в социокультурном пространстве современной России	43
Лушников О. В.	
Евразийская идея и российская цивилизация	46
Мусина Н. Е.	
Русские и Белорусы: география и национальный характер	49
Назаров И. В., Корнеева Т. С.	
Специфика российской цивилизации и ее отражение в менталитете.	51
Полетаева Ю. Г.	
Особенности становления российской цивилизации	55
Сигнаевская О. Р.	
Цивилизация как проблема духовности и культуры: русская традиция	57
Зерчанинова Т. Е.	
Анализ жизненных ценностей как предмет социологии культуры	58
Ефимова С. В.	
Правдонскательство как феномен культуры	61

Ершова Н. М. Мечтательность как черта русской ментальности	64
Кулик С. П. К проблеме архетипа восточнославянской культуры	67
Нуретдинов Р. Р. «Культурно-исторические типы» в современной трактовке: конфронтация или диалог	69
Пантюхина Т. Л. Россия и Запад на пороге Нового времени: своеобразие исторических путей . .	72
Фишман Л. Г. Спасение культурой?	75
Бернадская Ю. С. Бог и Россия в современной поэзии	77
Ерохин А. В. Гете и Серебряный век русской культуры.	79
Жукоцкая З. Р. Русский символизм как смысловая доминанта в культуре серебряного века . .	82
Гедько К. А. Философия творчества А. Н. Скрябина	85
Лайтер В. И. Александр Александрович Богданов (Малиновский) (из опыта интеллектуальной биографии)	87
Кашапов У. А. Интерпретация права в философско-религиозной и культурной антропологии Б. П. Вышеславцева	90
Антропова Н. К. С.Л.Франк: Социокультурная проблематика	93
Черданцев В. В. Лев Гумилев и Дмитрий Балашов о цивилизационных особенностях московской Руси	96
Селезнев В. М. Проблема самобытности российской науки в концепции Н. Я. Данилевского .	99
Щекотова Р. Р. Культурная антропология Б. Н. Чичерина	101
Алексеева В. А. Русский постиндустриализм: встреча энергий	104
Гладкова Т. В. Модернизация России и право: проблемы эволюции.	106
Головушкин Д. А. Социальная модернизация и религиозная традиция в современной России . . .	109
Дюбин О. И. Волны цивилизации и этапы модернизации России	114
Киселев И. Е. Концепция постмодернизации в России и Белоруссии: социокультурный аспект	117
Сизов С. Г. Особенности процесса идеологизации культуры в советском обществе (на материалах Западной Сибири)	119

Шардыко С. К. Русский постиндустриализм: к расшифровке префикса «пост-»	122
Дементьев Б. П. Политическая культура современной России: стагнация или цивилизационное развитие.	125
Ерохина Л. Н. Политическое лидерство и региональная пресса в Удмуртии в 90-е годы	131
Ивлев С. В. Роль политической культуры в обеспечении общественной стабильности	133
Некрасов С. Н. к русскому социализму через Союз левых организаций и народа (СЛОН) . . .	136
Омелехин Н. Д. Базовые модели как одно из средств развития демократии в Российском обществе	141
Плосконосова В. П. Российская правящая элита и альтернативы цивилизационного развития. . . .	145
Политова О. Е. Личность: соотношение демократических и традиционных ценностей	149
Филатов В. В. политическая культура сельского населения урала в конце 1920-х — начале 1940-х годов	154
Хафизов Э. Д. Социокультурная динамика и некоторые проблемы формирования правосознания в России	157

Раздел 4. КОММУНИКАЦИЯ И ОБРАЗОВАНИЯ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ

Мартышина Н. И. Философское осмысление коммуникации.	161
Родионов Б. А. Коммуникация как цивилизационный механизм	164
Филимонова Е. Б. Коммуникация как феномен культуры и цивилизационный механизм	166
Ким В. В. Коммуникативная функция языка науки	167
Утробин И. С. Образование как среда культуры и цивилизационный процесс.	174
Бекарев А. М., Князева О. Н. У подножия помпей: о возможных следствиях реформы среднего образования в России	177
Круткин В. Л. Визуализация в культурном контексте.	179
Рыбаков Н. С. Основания прасимволов культуры	182
Винограй Э. Г. Концептуальные основы формирования системно-диалектической культуры современного мышления	185

Шихардина Л. Н.	
Межкультурная коммуникация: конфликт этничности и толерантности.	190
Солонинко Р. В.	
Развитие коммуникативной деятельности в истории цивилизации.	192
Голенков С. И.	
О чем нам говорит язык эпохи?	194
Мартьянов В. С.	
Символ как основание коммуникации в культуре.	197
Михайлова О. И.	
Символический стиль мышления как феномен культуры.	199
Кудинова Е. В.	
Семиотический контекст предметно-пространственной среды как формы коммуникации в современной культуре	201
Белоусова Е. В.	
Книга в информационном обществе.	204
Шнырева О. А.	
Человек — маска — созданное культурой средство коммуникации	207
Коркунова О. В.	
Информационная цивилизация и духовность человека	209
Хорькова Е. П.	
Факторы межэтнических коммуникаций в культуре.	212
Каримов И. И.	
Проблемы диалога культур Востока и Запада	215
Артёмов А. А.	
Особенности восточной цивилизации в контексте китайской культуры	218
Джинджолия Б. И.	
Уроки культуры Дзэн.	221
Вяхирева С. Р.	
Суфийский текст как арена межкультурного диалога	222
Тухтеева Г. Т.	
Сакральные тексты в ракурсе анализа различных типов культур	225
Шмелев В. Д.	
Коммуникативный аспект теологических воззрений И.Канта и В.С.Соловьева	228
Кузубова Т. С.	
Мотивы Ницше и Достоевского в проекте культуры русского символизма	233
Цветкова И. В.	
Постановка антропологической проблемы в философских текстах М. Хайдеггера и М.Мамардашвили	237
Мартюшева О. А., Черныш А. А.	
Влияние культурных различий на восприятие психоанализа в Европе и США	240
Белобородов Д. В.	
Культурологические аспекты самосознания литературной критики.	242
Шляпутина Р. Я.	
Риторика в контексте современной культуры	245
Вылков Р. И.	
Перевод как феномен кросскультурной коммуникации.	248
Меркулова Д. Ю.	
Коммуникативная теория в социологии повседневности А. Шютца	249

Шевчук М. А.	
Музыка в культуре и цивилизации	252
Лазутина Т. В.	
Музыкальный звук как культурный феномен	253
Севастьянов А. В.	
Динамика художественного образа в творчестве французских, немецких и английских романтиков	256
Грюнвальд И. Г.	
Давление времени как феномен эстетического сознания в XX веке	261
Невелев А. Б.	
«Е-зык» — акт и форма отцовства	264
Сыромятникова Л. М.	
Виртуализация общества как социальная проблема	267
Наузов Г. Б.	
Виртуальная культура	268
Захарова С. В.	
Виртуальная реальность в цивилизационном и культурологическом измерении	270
Брусина Е. В.	
Киберпанк как социально-культурная теория	277
Сивоволов Д. Л.	
Интернет как фактор культуры современной России	281
Сигнаевская О. Р.	
Цивилизация, культура, образование: антропологический ракурс	284
Дидковская Н. Ф.	
Философское образование как среда культуры	286
Медведева О. Ю.	
Образование между Сциллой «мозаичности» и Харибдой «универсальности» современной культуры	288
Глухова А. Н.	
Реформирование образования в контексте психологической культуры	291
Баранец Н. Г.	
Российская цивилизация и особенности развития университетской философии в XIX — XX вв.	293
Каныгина Т. В.	
Интеллектуальная игра как форма творческого мышления	298
Грищенко Г. А., Лимушин В. П.	
Гуманизация педагогического процесса: идеальное и реальное состояние	302
Поздняк С. Н.	
Освоение педагогических ценностей как условие развития профессиональной культуры педагога	307
Мурзин С. В.	
Универсальный тестовый редактор обучающий	311
Ивкина Ю. А.	
Развитие коммуникативного потенциала студента как способ становления культурной личности (на занятиях по иностранному языку)	313

Пургина Е. И. Среднее профессиональное образование и проблема профессионально-образовательных стандартов	316
Захарченко Т. Ю. Эстетическая культура. Актуализация понятий эстетического вкуса и красоты в системе дополнительного образования (на занятиях по художественной обработке природных материалов)	318
Кузнецова М. Н. Роль образования в решении проблемы религиозной толерантности	321
Жерлыгина Н. А. Роль курса «Речь и культура общения» в индивидуальном развитии школьников	324
Редия, С. В. Горшков Д. А. Первый учебно-методический комплекс по истории Ханты-Мансийского автономного округа	327

Научное издание

КУЛЬТУРА И ЦИВИЛИЗАЦИЯ

Материалы научной конференции
Екатеринбург, 17—18 апреля 2001 г.
Часть 2

Технический редактор — *Т. М. Качула*
Верстка и дизайн — *А. Е. Смирнов*

ЛР № 020257 от 22.11.96.
Подписано к печати 10.04.2001. Формат 60х84/16.
Бумага промышленно-печатная. Печать офсетная.
Гарнитура Peterburg. Усл. печ. л. 21,0.
Тираж 150 экз. Заказ 1054.

Издательство Уральского университета
620083, Екатеринбург, ул. Тургенева, 4.

Отпечатано в ИПЦ «Издательство УрГУ»
620083, Екатеринбург, ул. Тургенева, 4.